مشكلات فلسفية
٨

مشكلة البنية

أو

أضواء على "البنيوية"

بقلم
الدكتور زكريا ابراهيم

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة

الإهداء

...إلى أبنائى طلاب جامعة محمد الخامس بالرباط عامة ،

... وإلى أصدقائى خريجى قسم الفلسفة بكلية الآداب ، فوج عام ١٩٧٥ خاصة ،

... إلى هؤلاء وأولئك أقدم هذا العمل المتواضع اعترافا منى ببعض أفضال المغرب على ، وتأكيدا لوحدة الثقافة العربية فى المشرق والمغرب على السواء ،

المؤلف

« ... **الأنا** : طفل الفلسفة المدلل الذى لا يحتمل ؛ جاء ليشغل مكان الصدارة فوق خشبة المسرح الفلسفى ، فوقف بذلك حجر عثرة فى وجه كل عمل جدى ، نتيجة لرغبته المستمرة فى الاستئثار وحده بكل انتباه ...» !

كلود ليفى — اشتراوس

« إذا كان ثمة شيء لا يرقى إليه الشك بأى حال من الأحوال ، فهو أن **الإنسان** لا يمثل ألبتة أقدم ولا أدوم مشكلة طرحت على المعرفة البشرية ... فلم يكن الإنسان هو المحور الأوحد الذى طالما ظلت المعرفة تحوم حوله وحول أسراره بتلك الصورة الغامضة المبهمة ، أو على ذلك النحو المستمر الدائب .. والحق أن الإنسان اختراع جديد يظهرنا علم الآثار (الأركيولوجيا) — بكل سهولة — على أنه يرجع إلى عهد حديث ، وأنه قد يصل — فى مستقبل قريب — إلى نهايته المحتومة ...» !

ميشيل فوكوه

« آنا أفكر حيث لا أوجد ، وبالتالى فإننى موجود حيث لا أفكر .. أجل ، هيهات لى أن أوجد حيث لا أكون سوى مجرد ألعوبة فى يد فكرى » !

جاك لاكان

« إن التاريخ مسيرة ، ولكن بدون ذات ...» !

لويس ألتوسير

« ...إن ما صنعوه بالإنسان هو تلك البنيات والمجاميع الدالة التى تدرسها العلوم الإنسانية . وأما ما يصنعه الإنسان ، فهو التاريخ نفسه ، أو هو التجاوز الواقعى لتلك البنيات ، فى صميم الممارسة الشمولية ...» .

ن بول سارتر

« ... إن الفلاسفة ليتحدثون فيما بينهم ؛ وهم يتحدثون عن الناس ؛ ولكنهم لم يعودوا يتحدثون إلى الناس ...» .

ميكل دوفرن

« .. ما كانت **البنيات** لتقتل الإنسان أو تقضى على أنشطة الذات ...» !

جان بياجيه

تصدير

« البنية » « La Structure » (بألف لام التعريف) ! صاحبة الجلالة « البنية » ! سيدة العلم والفلسفة رقم واحد ، بلا منازع ، ابتداء من سنة ١٩٦٦ حتى اليوم ، وربما فى المستقبل القريب أو البعيد أيضا !... قفزت — على حين فجأة — من مؤخرة الصفوف ، لكى تجىء فتحتل — فى أقل من عشر سنوات — مكان الصدارة بين مفاهيم الفكر الحديث ..! وبعد أن كان الفلاسفة — حتى عهد قريب — لا يتحدثون إلا عن « الوجود » ، أو « الذات » ، و « الإنسان » ، و « التاريخ » أصبحوا الآن لا يكادون يتحدثون إلا عن « البنية » ، و « النسق » ، و « النظام » ، و « اللغة » . وهكذا عرفت ضفاف السين — فى السنوات ما بين عام ١٩٦٠ ، وعام ١٩٦٦ — مولد نزعة فلسفية جديدة ، أطلق عليها أهل الحى الخامس والحى السادس من أبناء العاصمة الفرنسية اسم « **البنيوية** » ! وعلى حين أعلن نيتشه — فى نهاية القرن الماضى — « **موت الإله** » ، جاء فلاسفة البنيوية — فى هذا العصر — لكى يعلنوا « **موت الإنسان** » ، أو لكى ينادوا — على أقل تقدير — بأن « الموجود البشرى هو الآن فى النزع الأخير » ! وكان طبيعيا — فى عصر احتضار الإنسان — أن تظهر فى آفاق جمهورية البشر ، التى أصبح المثل الأعلى فيها هو « الربوط » Robot أو « الإنسان الآلى » ، « **ألوهية** » جديدة تتناسب مع روح هذا العصر ، فكان أن قامت « **البنية** » ، لكى تعلن أنها هى وحدها « إلٰهنا الأعلى » !! ولم تلبث كلمة « البنية » أن أصبحت « تقليعة » ، أو « موضة » ، أو إن شئت فقل « بدعة » ، يتحمس لها كل الفرسان ، ويتغنى بذكرها الركبان ، ويتردد اسمها على كل لسان ! أجل ، فإن « البنية » لم تعد مجرد مفهوم علمى أو فلسفى يجرى على أقلام علماء اللغة ، وأهل الأنثروبولوجيا ، وأصحاب التحليل النفسى ، وفلاسفة « الابستمولوجيا » ، أو المهتمين بتاريخ الثقافة فحسب ، بل هى قد أصبحت أيضا « المفتاح العمومى » passe-partout : الذى يهيب به رجل الأعمال ، والنقابى ، وعالِم الاقتصاد ، والمربِّى ، والنحوى ، والناقد الأدبى ، والمخرج السينمائى ، ورجل الإعلام ، والقصاص ، ومصمم الأزياء ، والمهتم بشؤون الطهو ... إلخ ! ولا شك أن كل هذه « التطبيقات » التى عرفها منهج « التحليل البنيوى » ، هى التى جعلت من « البنية » كلمة واسعة ، فضفاضة ، لا تكاد تعنى شيئا ، لأنها تعنى كل شىء !

أستغفر الله !، فما كان لكلمة « البنية » أن تصبح « غير ذات موضوع » ، وهي الكلمة السحرية التي تحوي من المعاني ما لا حصر له ، حتى لقد قيل عنها إنها « لفظ متعدد الدلالات polysémique. صحيح أن البعض قد وضع هذه الكلمة جنبا إلى جنب مع غيرها من الكلمات الأخرى الذائعة ، ذوات المعاني المتعددة ، من أمثال كلمات « الثقافة » ، و « العمل » ، و « القيمة » ، و « الاشتراكية » ، وما إلى ذلك ، ولكن من المؤكد أن كلمة « البنية » تتجاوز في غموضها ولبسها كل هذه الكلمات ! ومع ذلك ، فإنه على الرغم من أن هناك « موضة » سائدة قد أصبحت تفرض على الكاتب أن يستخدم — بحق أو بغير حق ، في موضعها أو في غير موضعها — كلمة « البنية » التي تحمل طابع « العصرية » ، إلا أنه ربما كان السر في رواج هذه الكلمة (التي كادت تصبح كالعملة الممسوحة لفرط تداولها) هو شعور الإنسان المعاصر بالحاجة إلى الإمساك بوحدة الواقع (التي كاد التعقد أن يمزقها) ! والحق أن لفظ « البنية » يحمل في تضاعيفه تحقيق حلم العقل البشري الذي طالما حاول وضع اليد على « الموضوع » من أجل احتباسه في شباك نظامه العقلي ، وكأن « البنية » نفسها هي تلك « الوحدة » الجديدة التي تضمن للعقل فهم الواقع والتأكد منه والسيطرة عليه من جهة ، واشباع حنينه إلى النظام الأولي المفقود من جهة أخرى ! ولا شك أن « البنية » — كما سنرى في ثنايا هذا البحث — ليست مجرد تعبير عن ذلك « الكل » الذي لا يمكن رده إلى مجموع أجزائه ، بل هي أيضا تعبير عن ضرورة النظر إلى « الموضوع » على أنه « نظام » أو « نسق » ، حتى يكون في الإمكان إدراكه أو التوصل إلى « معرفته » . ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه بعض النقاد من أن وراء « البنيوية » ابستمولوجيا خفية تحلم بضرب من « الوضعية الجديدة » !

ولكن ، ماذا عسى أن تكون هذه « **الوضعية الجديدة** » التي تجعل من « **البنيوية** » طلاقا بائنا مع كل فلسفة ؟.. وهل من الصحيح أن مفهوم « البنية » يمثل « قطيعة ابستمولوجية » مع كل « فلسفة » تتخذ نقطة انطلاقها من « الـذات » أو « الكوجيتو » ؟ هذا ما يرد عليه ليفي اشتراوس — شيخ البنيويين المعاصرين — بقوله إنه لا بد لنا من أن ندير ظهورنا لكل ما هو « معاش » vécu ، من أجل التوصل إلى فهم « الواقع » : le réel . ومن هنا فإن ليفي اشتراوس يرفض كلا من الفنومنولوجيا ، والوجودية ، نظرا لأن كلا منهما تسلم بوجود « استمرار » أو « اتصال » بين « المعاش » و « الواقعي » ، في حين أنه لا سبيل إلى بلوغ « الواقع » — فيما يقول زعيم

البنيوية الأنثروبولوجية — اللهم إلا انطلاقا من عملية تنحية « المعاش » (حتى لو اقتضى الأمر — من بعد — معاودة ادماجه فى نسق موضوعى يكون قد تم تطهيره من كل شوائب النزعة الوجدانية) . وأما السر فى رفض ليفى اشتراوس للوجودية — بصفة خاصة — فهو يرجع إلى أنها لا تمثل فى نظره تفكيرا مشروعا ، إذ أنها من جهة تظهر ضربا من التواطؤ مع أوهام الذاتية ، كما أنها من جهة أخرى ترقى ببعض الاهتمامات الشخصية إلى مستوى المشكلات الفلسفية . وعلى العكس من ذلك ، نجد ليفى اشتراوس يشيد بكل من « التحليل النفسى » و « التحليل الماركسى » (جنبا إلى جنب مع « الجيولوجيا ») ، مؤكد أن منهج هذه الدراسات العلمية الثلاث يقوم أولا وبالذات على نوع خاص من الفهم ، ألا وهو ذلك الذى يرد نمطا من الواقع إلى نمط آخر ، معتبرا أن « الواقع الحقيقى » لا يمكن أن يكون هو « الواقع الظاهرى » (المباشر) ، وأن من شأن طبيعة « الحق » أنها لا تتجلى إلا من خلال ذلك الجهد الذى تبذله فى التهرب منا والتحامى عنا ! ولهذا نجد ليفى اشتراوس يقيم تعارضا بين « محسوس » السطح الظاهرى ، و « معقول » النظام الخفى ، لكى يضفى على هذا « المعقول » صفة « الحقيقى » ، مؤكدا فى الوقت نفسه ضرورة الوصول إلى « عقلانية بنيوية » ، تكون بمثابة « **عقلانية فوقية** » !

والحق أن « بنيوية » ليفى اشتراوس — فى أصلها — إنما هى محاولة علمية من أجل القيام بحفريات جيولوجية فى أعمق أعماق التربة الحضارية ، بدلا من الاقتصار على تقديم وصف جغرافى سطحى لبعض ربوع الثقافة البشرية . وليس الجديد فى هذه « الحفريات » هو رفض كل من المنهج التاريخى الثقافى من جهة ، والمنهج الوظيفى من جهة أخرى ، وإنما الجديد هو استخدام منهج « التحليل البنيوى » من أجل الكشف عن أصالة « الأنتولوجيا » بوصفها علما يزيح النقاب عن الطبيعة اللاشعورية للظواهر الجمعية . ولا شك أن زعيم الحركة البنيوية الأنثروبولوجية مدين بهذا المنهج — كما اعترف هو نفسه — لعلم « اللسانيات » عموما ، و « علم الأصوات » (أو الفونولوجيا) عند تروبتسكوى (Troubetskoi) بصفة خاصة . والواقع أن « علم الأصوات » قد لعب — بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية — نفس الدور التجديدى الذى لعبته الفيزياء النووية بالنسبة إلى مجموع العلوم الدقيقة . وقد حاول تروبتسكوى تحديد هذه الثورة المنهجية التى جاءت بها « الفونولوجيا » ، فحصرها فى المبادئ الأربعة التالية (التى يقوم عليها المنهج الفونولوجى كله) ألا وهى :—

أولا : لا يهتم علم الأصوات بدراسة الظواهر اللغوية **الشعورية** بل هو يهتم بدراسة البنية السفلية **اللاشعورية** .

ثانيا : لا يدرس علم الأصوات « الحدود » — منفصلة — ، بل هو يدرس « **العلاقات** » القائمة بين الحدود .

ثالثا : ترى « الفونولوجيا » أن ألعاب هذه « العلاقات الضرورية » (من ضروب تقابل وأشكال تنظيم) تؤلف « **نسقا** » صارما محكما .

رابعا : لا يسير هذا العلم على نهج تجريبي ، انطلاقا من وقائع ملاحظة ، بل هو يسير على نهج منطقي استنباطي ، انطلاقا من نموذج قد تم تركيبه (أو انشاؤه) ؛ مما يسمح له بالوصول إلى **قوانين عامة** .

ولم يتردد ليفي اشتراوس فى تطبيق هذا « النموذج الفونولوجي » على الوقائع الاجتماعية ، واثقا من أنه لا بد « لعلوم اللسان » من أن تكون مثالا يحتذى من جانب سائر العلوم الاجتماعية الأخرى ، ومدركا فى الوقت نفسه أنه لا بد للبنيوية من أن تجيء فتحل محل « النزعة الذرية » atomisme ، خصوصا بعد أن ثبتت خصوبة « الفرض البنيوى » فى مجال فهم الكثير من الظواهر اللغوية والأنثروبولوجية .

وهذا ميرلوبونتي نفسه (أحد أعلام الوجودية الفرنسية) يكتب فى مقال له تحت عنوان : « **من موس** Mauss **إلى كلود ليفي اشتراوس** » ؛ فيقول : « إن هناك نظاما عقليا بأكمله قد أخذ يتحدد بظهور مفهوم « **البنية** » ؛ ذلك المفهوم الذى يلاقى اليوم من النجاح فى كافة المجالات ما يدل على أنه يشبع حاجة عقلية هامة (من حاجات عصرنا) ... ولا غرو ، فإن البنية لتكشف أمامنا طريقا جديدا ينأى بالفكر البشرى عن محور « الذات والموضوع » الذى طالما هيمن على الفلسفة ابتداء من ديكارت حتى هيجل .. » . ولا يجد بارت Barthes مانعا من التسليم مع ميرلوبونتي بأن « البنيوية » قد فتحت أمام الفكر البشرى المعاصر آفاقا جديدة ، ذات أبعاد واسعة ، ولكنه يذكرنا بأن السر فى هذا الفتح الكبير الذى جاءت به « البنيوية » هو أنها قد أصبحت بمثابة « **اللغة الشارحة لكل حضارتنا المعاصرة** » . والحق أن إنسان القرن العشرين قد بدأ يعرف ذاته — إن لم نقل يعرفها — بأنها مجرد « **بنية** » ، وأنه هو نفسه « إنسان **دال** » homo significans ، أو أنه « **صانع المعانى** » وربما كانت كل قيمة البنيوية إنما تنحصر فى كونها تفسح المجال أمام تساؤل علمى جديد يطرحه المفكر على العالم ، ولكن بلغة

تنطوى على تغيير جذرى عميق فى صميم معايير المعرفة . وبيت القصيد هنا أن « البنيوية » تشدد على عملية « الصناعة » ، لا على « المعانى » نفسها ! ومهما يكن من ضيق الكثيرين بهذا الاهتمام الكبير الذى أصبحت « اللغة » تحظى به على يد « البنيويين » ، وغيرهم من مفكرى هذا العصر ، فإن الذى لا شك فيه — كما يقول بارت مرة أخرى — هو أنه « **ما يزال علينا أن نستكشف عالم اللغة ، على نحو ما نستكشف الآن عالم الفضاء** وربما أصبح هذان الكشفان هما أهم سمة يتميز بها عصرنا . » . ولا نزاع — اليوم — فى أن « البنيوية » قد أصبحت بالفعل أكثر الحركات الفكرية المعاصرة وعيا بالطابع **اللغوى** لشتى المنتجات الصناعية للإنسان ، لدرجة أنها هى وحدها اليوم — فيما يقول بعض دعاتها — التى قد تستطيع إعادة طرح مشكلة « الطابع **اللغوى** للعلم . » ، وآية ذلك أن الموضوع الذى أخذت « البنيوية » على عاتقها الاهتمام بالبحث فيه ، إنما هو « **اللغة** » (كل لغة) ، ومن هنا فقد استحالت « البنيوية » — إن من حيث أرادات أو من حيث لم ترد — إلى « **لغة شارحة لحضارتنا** » (أو إن شئت فقل « **ميتا — لغة** » : méta - langage للثقافة المعاصرة) . ولكن هذا لا يمنع بعض البنيويين أنفسهم من التسليم بأنه لا بد لهذه المرحلة نفسها من أن تتجاوز — إن آجلا أو عاجلا — نظرا لأن هذا التعارض بين « لغة موضوعات » و « لغة شارحة » (أو **ميتا — لغة**) لا بد من أن يخضع — فى خاتمة المطاف — لذلك النموذج الموروث من قديم الزمان ، ألا وهو « نموذج **علم** بغير **لغة** » !

بيد أننا حتى لو سلمنا مع بارت بأنه لا بد من أن يأتى يوم يصبح فيه « التحليل البنيوى » نفسه مجرد « لغة » من « لغات الموضوعات » ، تفتقر بدورها — هى الأخرى — إلى « لغة شارحة » ، أو إلى « نسق » أعلى منها يتكفل بتفسيرها ، فإن هذا لن يمنعنا من القول بأن « البنيوية » — فى الوقت الحاضر — تمثل مرحلة ضرورية هامة من مراحل سير العلوم الإنسانية ، إن لم تقل من مراحل تقدم الوعى البشرى نفسه ! صحيح أن تحول « البنيوية » إلى « **موضة فكرية** » قد أفسد على أصحابها الشىء الكثير (مع العلم بأنه ليس المهم فى « **الموضة** » أن تناصرها أو أن تهاجمها ، بل المهم أن تتحدث عنها) ، ولكن من المؤكد أنه لم يعد فى وسع مؤرخ الفكر المعاصر فى الربع الأخير من القرن العشرين أن يتجاهل هذه الحركة التى ملأ أنصارها وخصومها الملايين من الصفحات ، إن فى مدحها والاشادة بها ، أو فى ذمها والانتقاص من قدرها ! ولعل أسوأ ما تعرضت له « البنيوية » فى الأيام الأخيرة هو ولع الكثيرين من أدعياء العلم

والفلسفة باقحام كلمة « البنية » — فى مناسبة وفى غير مناسبة — حتى لقد أصبح فى الكثير من الاستعمالات المعاصرة لهذه الكلمة « ايهام » أو « تعمية » ، وكأن فيها من « السحر » أكثر مما فيها من « علم » ، أو كأن هؤلاء الأدعياء يجهلون تماما أن « البنية » لا « توجد » بالفعل فى صميم « الأشياء » ، وإنما هى مجرد « فرض » يستخدمه العلماء كأداة ناجعة للبحث !

ويتساءل بعض النقاد — حتى منذ الآن — عن مستقبل البنيوية ، فلا يكاد يتصور قوم منهم أن يكون لمثل هذه الحركة التى تعلن « موت الإنسان » ، و « موت الذات » ، و « موت التاريخ » ، بل و « موت الفلسفة » نفسها ، أى شأن يذكر فى الحضارة البشرية المقبلة ؛ بينما يرى آخرون أن « البنيوية » حركة علمية ذات دلالة فكرية هامة ، فهى لا يمكن أن تختفى فى مستقبل قريب أو بعيد ، اللهم إلا إذا تنكر الفكر البشرى لكل محاولة جادة من أجل فهم الأعماق الخفية اللاشعورية للرمزية البشرية ! وعلى الرغم مما يزعمه البعض من أن « البنيوية » دعوى مادية ، ميكانيكية ، تستعيض عن « الإنسان : صانع التاريخ » بعبارة : « **الـهو الذى يعمل** » ، وتحل محل « الحدث » مفهوم « النسق » (أو « النظام ») ، وتستبدل بـ « التغير » فكرة « التأليفات الباطنية » ، ظنا منها بأنها تستطيع — عن هذا الطريق — تجاوز المزالق والمآزق التى وقع فيها فلاسفة التاريخ ، وأصحاب الميتافيزيقا ، إلا أن النجاح الذى أحرزه بعض الباحثين البنيويين فى الكثير من ميادين العلوم الإنسانية قد أقام الدليل القاطع على أن التفكير البنيوى قادر على خلق « العقلانية » فى العديد من المجالات التى لم تكن بعد قد عرفت مثل هذا التنظيم الفكرى . ومهما اختلفنا مع بعض البنيويين القائلين بأن ثمة قواعد سلوكية أقدم من التاريخ ، وأوسع (أو أشمل) من الاضطراب السطحى للأحداث ، فإن هذا الاختلاف لن يمنعنا من التسليم مع بعض مؤرخى الفكر المعاصر بأن « البنيات » التى يقترحها بعض الباحثين البنيويين (وعلى رأسهم ليفى اشتراوس) تتكفل فعلا بتفسير عدد أكبر من الظواهر (بالقياس إلى الكثير من المناهج العلمية السابقة) . ولماذا لا نمضى إلى حد أبعد من ذلك فنقول إنه على الرغم من كل تحفظ قد نبديه بإزاء حملات بعض البنيويين ضد « النزعة الإنسانية » ، أو ضد « الميتافيزيقا » ، أو ضد « فلسفة التاريخ » ، فإننا لا نظن أن تكون « البنيوية مجرد « أداة ذهنية قد شاء المجتمع القمعى اللجوء إليها من أجل تخليد نماذجه المتحجرة » ، وكأنما هى « ايديولوجيا » يصطنعها المجتمع « التكنوقراطى » لمواجهة دعاة الحرية ، والالتزام ،

والثورة ... إلخ ؟! صحيح أن خصوم البنيويين يقولون إن هذا النمط من أنماط التفكير لم يكن ليظفر بأى نجاح ، لولا ضعف الاتجاه الوجودى من جهة ، وعقم الفلسفة الجامعية التقليدية (فى فرنسا) من جهة أخرى ، ولكن من المؤكد أن انتشار أية « موضة فكرية » لا بد من أن يكون شاهدا على ما فى هذه « الموضة » من خصوبة فكرية تستجيب لحاجات العصر !

فهل نقول مع بعض النقاد إن « البنيوية » هى لسان حال ذلك الإنسان المعاصر الذى لم يعد يؤمن بالفلسفة ، ولكنه مع ذلك يأبى إلا أن يكون فيلسوفا ؟! إن أصحاب هذه الدعوى ليقررون أن الكثيرين من المتشككين فى جدوى التفلسف لم يجدوا أمامهم مخرجا آخر سوى الالتجاء إلى « العلوم » ، من أجل البحث فيها عن « نماذج » ، و « بنيات » ، و « مخططات » ، قد تسمح لهم بالتخلص نهائيا من كل ميتافيزيقا . وما الاستغراق فى المباحث اللغوية ، والاهتمام بدراسة الاقتصاد السياسى ، والانهماك فى الاطلاع على بعض الملخصات فى نظرية المجاميع الرياضية ، سوى مظاهر — بين أخرى كثيرة — لرغبة بعض المشتغلين بالفلسفة فى التحرر من كل « ايديولوجيا » ، والعمل على التواجد فوق أرض علمية صلبة لم يعد يشيع فى أجوائها عفن المثالية ! ولعل هذا هو السر — أو هكذا يقول أصحاب هذه الدعوى — فيما أصبحنا نراه اليوم ، على صفحات الدوريات والمجلات ، من أشكال وتخطيطات ذات طابع علمى جميل ، فضلا عن الصيغ والمعادلات المشفوعة بعلامات الزائد والناقص ، إلى جانب الكثير من الرموز الرياضية الأخرى ؛ وكأن كلمة « البنية » (بكل ما تنطوى عليه من نماذج رياضية أو مضامين علمية) هى « كلمة السر » (« افتح يا سمسم » !) الكفيلة بفتح كل أبواب « العلم » الموصدة فى وجه أو وجوه الفلاسفة ! ونحن نوافق أصحاب هذه الدعوى على أن من بين المتجمسين للحركة البنيوية جماعة من المتمسحين بأهداب العلم ، ممن وقع فى ظنهم أن المعرفة الجادة هى طائفة من الاستعارات ، أو مجموعة من الأشكال والعلامات ، ولكننا لا نظن أن يكون من العدل فى شىء أن تؤخذ « البنيوية » بجريرة هؤلاء ، خصوصا أن من بين أعلامها باحثين ممتازين أخذوا على عاتقهم — فى صبر وأناة — أن يفضوا شفرات الطبيعة اللاشعورية للظواهر الاجتماعية ، وأن يكشفوا عن الطابع الرمزى للثقافة البشرية فى شتى صورها وأشكالها

صحيح أن مؤرخ الفكر المعاصر قد أصبح يلتقى اليوم بالكثير من الادعاءات

العريضة والمزاعم المتبجحة — من جانب بعض أدعياء البنيوية — ، ولكن كل هذه الآمال الكبرى التى يعلقها البعض على مستقبل الحركة البنيوية فى مضمار العلوم الإنسانية ، لا يمكن أن تكون مجرد أحلام واهمة ليس ما يبررها . وإذا كان ريمون بودون R. Boudon قد ختم كتابه النقدى الموسوم باسم « ما جدوى مفهوم البنية ؟ » بقوله « .. إنه ليس ثمة فائدة كبرى يمكن أن ترجوها مباحث علمية مثل علم الاجتماع أو الاقتصاد — ولا نقول النقد الأدبى — من وراء « البنيوية » ... وليس يكفى أن يعلن المرء أن موضوعه يمثل « كلا » أو أنه ينظر إليه على أنه « بنية » ، حتى يصبح لهذا السبب عينة ipso facto أكثر معقولية ، وحسبنا أن نتذكر أن هناك خمسة وعشرين قرنا — فى مضمار علم الأحياء — تفصل بين ما قد يصح أن نسميه باسم بنيوية أرسطو الفلسفية من جهة وبنيوية شرنجتون العلمية والسبرنيطيقا : Cybernétique من جهة أخرى .» ؛ فإن من واجبنا ألا نجارى هذا الباحث فى تشاؤمه المفرط من جدوى استخدام مفهوم « البنية » فى كثير من الدراسات . وآية ذلك أن استخدام مفهوم « البنية » ، على المستويين النظرى والعملى ، قد أصبح اليوم ضرورة علمية ملحة لا غناء عنها . وربما كانت كل قوة « البنيوية » إنما تكمن — على وجه التحديد — فى هذه الضرورة الملحة ، فضلا عما للبنية — بوصفها العامل المشترك بين مفاهيم « اللاشعور » ، و « اللغة » ، و « الثقافة » — من دور كبير فى حل مشكلة الحضارة الإنسانية بصفة عامة . ولعل هذا ما عناه العالم اللغوى الفرنسى المعاصر بنفنست Benveniste حين كتب يقول : « إن المشكلة التى سيكون علينا — بالأحرى — أن نواجهها فى مستقبل قريب إنما هى مشكلة اكتشاف الأساس المشترك لكل من اللغة والمجتمع ، والوقوف على المبادئ التى تتحكم فى هاتين البنيتين ، وذلك أولا وقبل كل شىء من خلال عملية تحديد الوحدات التى تقبل المقارنة فى الواحدة منهما والأخرى ، والعمل على استخلاص ما بينهما من علاقات اعتماد (أو توقف) متبادل .» . ومعنى هذا أن « البنيوية » قد فتحت أمام العقل البشرى آفاقا جديدة لعلم انسانى كلى شامل ، ألا وهو : « علم التواصل العام ». وهذا ما شرحه لنا ياكوبسون Jackobson فى كتابه : « مقالات فى علم اللغة العام » (الذى ظهر منه الجزء الأول سنة ١٩٦٣ ، بينما ظهر الجزء الثانى منه سنة ١٩٧٣) حين حاول أن يبين لنا كيف حدث — بشكل تدريجى — فى عالم الفكر اللغوى ، ضرب من التوسع أو الامتداد ، حتى لقد أصبح هذا التفكير اللسانى يكاد يستوعب كل علوم الإنسان . وهنا نجد ياكوبسون يميز بين ثلاثة

مستويات تدريجية متعاقبة : أولها مستوى علم اللغة (أو اللسانيات) الذى يهتم بدراسة التواصل من خلال الرسائل اللفظية ، وثانيها مستوى السميوطيقا (أو السيمائيات) Sémiotique التى تدرس كل أنواع الرسائل كائنة ما كانت (بما فيها الرسائل اللفظية) ، ثم أخيرا الأنثروبولوجيا الاجتماعية والاقتصادية التى تعنى بالبحث فى التواصل بصفة عامة ، سواء أكان ذلك عن طريق أى نوع آخر من الرسائل كائنا ما كان .

ولئن تكن « السميوطيقا — كما لاحظ بعض النقاد — ما تزال بعد دراسة ناقصة لم تقطع أشواطا كبيرة على درب التقدم ، إلا أن من المؤكد أن تطبيق « المنهج البنيوى » على هذه الدراسة يبشر بالكثير من النتائج المثمرة ، إن فى المستقبل القريب أو البعيد . ومهما يكن من غموض مفهوم « العلامة » : signe ، وصعوبة الاهتداء إلى « البنية » فى مضمار الكثير من « العلامات » ، فإن الذى لا شك فيه هو أن علوم الإنسان تفيد الكثير من وراء تلك الكشوف التى يحققها اليوم أهل « السيمائيات » فى مضمار الأزياء ، والأساطير ، ووسائل الإعلام ، والنقد الأدبى ، وعالم الطهو ، وآداب المائدة ، إلخ .. وحتى لو سلمنا مع البعض بأنه ليس من حق أهل « البنيوية » أن يعولوا كثيرا على نتائج « السيموطيقا » ، فإننا لن نجد مفرا من الاعتراف بأن فى وسع « البنيوية » الجادة أن تركن — بكل اطمئنان — إلى نتائج « علم اللغة » من جهة ، وبعض نتائج « الأنثروبولوجيا » من جهة أخرى ، فقد أثبت هذان العلمان أنهما أهل لكل احترام .

وأما فى مجال علم الاجتماع ، فإننا نلاحظ أن مفهوم « **البنية** »يشير فى العادة إلى التركيب أو **البناء** الذى يكون من انشاء الفكر العقلانى . وهذا هو السبب فى أن دعاة **البنيوية** الاجتماعية يأخذون على أنصار النزعة **الوظيفية** (كما سنرى من بعد بالتفصيل) نظرتهم **الواقعية** إلى « الوظيفة » . وإذا كان أصحاب الاتجاه الوظيفى يستندون فى كل منهجهم إلى مسلمة أساسية مفادها أن المجتمع يكون « **كلا** » متسقا ، فإن أهل الاتجاه البنيوى — على العكس من ذلك — لا يوحدون بين « المجتمع » وبين « الكائن الحى » ، ولا يسلمون بأن « الكيان الجماعى » هو عبارة عن « جهاز عضوى » ، بل هم يميلون إلى اصطناع منهج (أو مناهج) « المنطق الرياضى » فى النظر إلى الظواهر الاجتماعية ، بدلا من الاستعانة بأدوات « السبرنيطيقا » (على نحو ما تفعل النزعة

الوظيفية) . والحق أن « الرياضيات » — اليوم — لم تعد مجرد أداة لصياغة الواقع الاجتماعى على نحو كمى ، بل هى قد أصبحت جهازا منطقيا يعيننا على بناء « نماذج » ، وإنشاء « بنيات » ، يكون من شأنها أن تساعدنا على احالة العديد من المجالات التجريبية إلى تشكيلات صورية . وعلى حين بقيت كلمة « بنية » — فى كل من الفسيولوجيا وعلم النفس — مجرد مرادف لكلمة « **صورة** » (أو جشطلت) ، مع التشديد على أهمية شبكة العلاقات القائمة بين العناصر ، مما يسمح بظهور أشكال جديدة من المعانى أو الدلالات ، نجد أن هذه الكلمة — فى مضمار الدراسات الاجتماعية المتأثرة بعلم اللغة وعلم الأصوات العام — قد أخذت تنأى عن معانى « التنظيم » و « الوحدة العضوية » ، لكى تقترب من معانى « المجموع » و « التأليف الرياضى » . وهكذا أصبحت « البنية » — لدى بعض رجالات المدرسة الاجتماعية البنيوية — أشبه ما تكون بـ « البنية الجبرية » التى عرفها أحد علماء الرياضية المعاصرين بقوله : « إنها مجموع يتألف من أية عناصر كائنة ما كانت ، ولكنها عناصر يتحدد فيما بينها قانون أو قوانين تتحكم فى صياغتها وتكوينها وشتى عملياتها ... وأما مجموع الشروط التى لا بد من توافرها فى تلك العمليات ، فهى تؤلف ما اصطلحنا على تسميته باسم « أوليات » أو « بديهات » البنية ... » . ولكن المشكلة إنما تكمن — على وجه التحديد — فى أن أهل الدراسات الاجتماعية أنفسهم كثيرا ما يستخدمون كلمة « البنية » بمعنيين مختلفين (دون أن يفطنوا إلى هذه الازدواجية) فنراهم — حينا — يعنون بها « الانتظام » العضوى « للكل » ، ونراهم — حينا آخر — يأخذونها بمعنى « النموذج » ذى النمط الرياضى . وقد يكون من بعض أفضال مفهوم « البنية » — على رجالات علم الاجتماع — أنه من المفاهيم العلمية الخصبة التى إذا استخدمها الباحث الاجتماعى بشىء من الدقة والصرامة (دون الاقتصار على اصطناع منهج التمثيل السهل الرخيص) ، فإنه قد يجد نفسه بازاء أفق جديد ينفتح أمامه بعيدا عن كل من الفلسفة الاجتماعية من جهة ، والدراسات الوصفية الاتنوجرافية أو التعدادات الإحصائية من جهة أخرى ، وبذلك يشق الباحث طريقا وسطا بين الإيديولوجيا من جهة ، والنزعة التجريبية من جهة أخرى . ولكن مفهوم « البنية » — مع ذلك — يثير الكثير من الإشكالات : نظرا لأننا حين نتصور « البنية » على أنها « النموذج العقلى الصورى » الذى لا تزيد العناصر فيه عن كونها مجرد تجليات له ، فإننا عندئذ نتعرض لخطر اذابة الواقع العينى فى ثنايا ضرب من « المنطق الاجتماعى » socio - logique . ولا شك أن

مثل هذه النزعة الصورية فى النظر إلى الواقع الاجتماعى تستهدف بالضرورة لمأخذ خطير ألا وهو إغفال مسألة « المعنى » (أو « المعانى ») ، فى حين أن الظواهر الاجتماعية بطبيعتها ظواهر بشرية ذات دلالة (أو دلالات) . وهذا هو السبب فى أن عالم الاجتماع البنيوى — اليوم — قد أصبح يقدم لنا دراسة علمية لا أثر فيها مطلقا لأية محاولة من أجل الفهم أو التفسير أو التأويل ، وكأننا قد أصبحنا بأزاء مجرد « علامات » لا تعنى فى ذاتها أى شيء ، بل هى تكتسب كل دلالتها من القيم التى تمثلها داخل المجموع أو السياق ! وأما إذا قلنا عن « البنية » إنها النتيجة المترتبة على المتضايقات المتعددة القائمة بين الوقائع ، فإنها عندئذ لا بد من أن تفقد نوعيتها الخاصة ، لكى لا تدع أمامنا مجالا إلا لمجرد الوصف .

على أننا كثيرا ما ننسى — أو نتناسى — أنه ليس ثمة **ضرورة** تلزمنا باستخدام مفهوم « **البنية** » ، وإنما كل ما هنالك أن هذا الاستخدام قد يكون مواتيا أو ملائما ، خصوصا حين يعترف الباحث بأنه لا يستهدف من وراء استخدامه لهذه الكلمة سوى العمل على إدراك ما فى الواقع الذى يحلله من « اتساق » ، فلا يجد مندوحة من افتراض وجود علاقات توقف (أو اعتماد) متبادل بين العناصر المتمثلة فيه ، دون أن يتمكن مع ذلك — فى معظم الأحيان — من تحديد القوانين التى تولد هذا الواقع نفسه . وهنا قد يتوافر لدى الباحث شعور ضمنى بما فى موضوعه من « وحدة نسقية » ، ولكنه يظل عاجزا عن إبراز تلك الوحدة بشكل تصورى واضح ، ومن ثم فإن لغته « البنيوية » — فى هذه الحالة — تخفى من مظاهر الجهالة أكثر مما تكشف من معارف حقيقية : نظرا لأنها تشير إلى أفق ما يزال بالنسبة إليه (على الأقل فى الوقت الحاضر) عسيرا بعيد المنال ، وإن كان وجه الخطورة فى الأمر أن عبارته قد توهم الآخرين بأنه قد بلغ هذا الأفق البعيد فى الواقع ونفس الأمر ! والحق أنه ليس فى تسمية أى موضوع باسم « **البنية** » ، أو فى مجرد الاشارة إليه على أنه يحمل « بنية » ، ما قد يخطو بنا إلى الأمام ، على درب المعرفة ، حتى ولا خطوة واحدة ، ما دمنا لا نستطيع بعد أن نصوغ مفهوم بنيته . وآية ذلك — كما سنرى من بعد عند الحديث عن معنى « البنية » — أن أى شيء كائنا ما كان — بشرط ألا يكون « عديم الشكل » : amorphe أصلا — يملك بالضرورة بنية ، إن لم نقل بأن الشيء المختلط المركب نفسه — على الرغم من كل ما قد ينطوى عليه تعقيده من مظاهر عماء — لا بد من أن يكون له هو الآخر تنظيمه الباطنى . والفارق كبير بين أن نقول عن شيء ما أن له تنظيمه الباطنى الخاص ، وبين أن ننجح بالفعل فى تحديد قوانين ذلك

التنظيم . ومن هنا فقد يكون من حقنا أن نتساءل : أترانا نزداد علما — بحق — حين نتمكن من حصر عناصر « التوازن العرضى » (المؤقت) لبنية أى مجتمع ، أو حين نضع تلك العناصر بعضها إلى جوار بعض ؛ معلنين أنها مترابطة فيما بينهما أوثق ارتباط ؟! أليس من المحتمل أن تكون بعض هذه العناصر حطاما ميتا لا قيمة له ، ولا حياة فيه ؟! وفضلا عن ذلك ، ألا يحدث فى بعض الأحيان أن يجد المرء نفسه منساقا إلى اضفاء طابع نسقى على « موضوع زائف » (أو « شبه موضوع ») ، لمجرد أنه لم يتمكن بعد من تحديد معالمه ، أو تعيين مكانه ، أو الوقوف على محتواه ؟ وفى هذه الحالة ، ألا يستهدف البحث لخطر الربط بين عناصر لا تنتمى إلى نظام واحد بعينه ، أو كما نقول بلغة الرياضة الحديثة ، لا تنتسب إلى مجموعة واحدة بعينها ؟.. لقد فطن ليفى اشتراوس إلى هذا الخطر ، فاشترط — كمقدمة ضرورية لكل خطوة بنيوية يتخذها الباحث — أن يقوم أولا وقبل كل شىء بعملية تحديد دقيق للموضوع الذى يريد اخضاعه لمثل هذا التحليل . وأما ألتوسير فقد كان أكثر صرامة : لأنه تطلب بادئ ذى بدء إدخال الموضوع فى إطار مجاله الإشكالى ، أعنى داخل ذلك « النسق » الفكرى الذى يسمح ببناء مفهومه .

وهكذا نرى أن استخدام كلمة « بنية » بحسن نية ، لا يخلو أحيانا من مخاطرة ، خصوصا حين نكون بإزاء علم لا يجد أمامه مفرا من الاعتراف (فى تواضع) بأن موضوعه ما يزال يند عنه — فى صميم نسيجه الباطنى — ، وأنه لا يملك بعد الأدوات النظرية التى تؤهله لإدراك ذلك الموضوع على النحو المنشود . والواقع أن استخدام كلمة « بنية » — فى هذه الحالة — لن يكون سوى محض تعالم وادعاء ، أو هو — على أحسن تقدير — لن يكون إلا استخداما لهذا اللفظ بطريقة سحرية ! وأخطر من ذلك أن يستخدم المرء هذه الكلمة ، حين يكون بصدد وقائع مركبة (معقدة) ، لا يملك استيعابها والاحاطة بها ، فيعمد إلى احتوائها فى طلاسم لفظية غامضة مختلطة بالضرورة ، لكى يخلص من كل ذلك إلى استنتاج « مبدأ أولى » قابل للطعن حتما (وبصورة خطيرة) ، ألا وهو الزعم بأن لتلك الوقائع طابعا نسقيا ، تنظيميا. ولا شك أن المرء حين يقول عن أية واقعة إنها تمثل « نظاما » (أو « نسقا ») ، فإنه يرفع عنها كل « عرضية تاريخية » ، كما أنه يقضى فى الوقت نفسه على كل مبادأة حرة . ولكن ، إذا كانت بعض الموضوعات ، وبعض مستويات الواقع ، قابلة لمثل هذه المعالجة النسقية ، فهل لنا أن نستنتج من ذلك أن تكون هذه الطريقة فى البحث صالحة بالنسبة إلى كافة

الموضوعات الأخرى ؟ ألسنا هنا بإزاء ضرب من « الأمبريالية » التى حتى وإن كانت بحسن نية ، فإنها قد لا تخلو هى الأخرى من تجن على الواقع ؟

على أن هناك مجالا أخر لاستخدام كلمة « بنية » ، لعله أن يكون أدنى إلى الوفاء بالمطلب المنشود من وراء الاستعانة بهذا المصطلح : فإن « الجماعة » ، و « التنظيم الاقتصادى » ، و « موضات الأزياء » ، وما إلى ذلك ، تمثل موضوعات محددة نسبيا ، ومن ثم فإنها تقبل الخضوع — بدرجة تختلف شدة وضعفا — لمبدأ « التنسيق » أو « التنظيم » . والمقصود بهذه العملية التنسيقية وضع أو تحديد القواعد التى تخضع لها تلك الموضوعات فى سيرها الوظيفى ، وإبراز أو تمييز العلاقات التى تربط بين شتى عناصرها ، وليس ما يمنع الباحث — حين يكون بازاء أمثال هذه الموضوعات — من أن يمضى إلى حد أبعد من ذلك ، بحيث يضع نموذجا — أو نماذج — للعمليات الجارية على قدم وساق فى تلك المجالات ، سواء أكانت تلك النماذج نماذج اجتماعية ، أم أشكالا تخطيطية ، أم نماذج سبرنيطيقية أم غير ذلك . ومثل هذه الموضوعات ، حين توصف بأنها « أنسقة » أو « تنظيمات » ، فإن كلمة « النسق » أو « النظام » هنا هى وحدها التى تبرر القول بأن لها « بنيات » ، على اعتبار أن كلمة « بنية » هنا مرادفة لكلمة « نسق » . ولكن إذا كان البعض يحرص فى هذه الحالة على استخدام كلمة « بنية » ، فما ذلك إلا بسبب القصد العلمى الذى يتردد صداه من خلال المطامح المتضمنة فى تضاعيف هذه الكلمة . والحق أنه ليس المهم أن نعمد إلى وصف تنظيم أى موضوع ، بل المهم أن نقوم بدعمه أو تأسيسه . ومعنى هذا أنه ليس يكفى أن نكشف القانون الباطن لأى نسق أو نظام ، أو أن نقف على مجموع العلاقات أو المتضايقات القائمة بين عناصره ، وانما ينبغى أيضا أن نتوصل إلى الكشف عن القانون الذى يحدث (أو ينتج) هذا النسق ، أو على الأصح ، ينبغى لنا أن نستنبط هذا النسق من نظرية افتراضية استنباطية ، إذ هنالك — وهنالك فقط — نكون قد وصلنا بالفعل إلى مفهوم « البنية » .

وإذن فإن هنالك ثلاثة مستويات مختلفة لتحقيق « البنية » : مستوى قصديا ، ومستوى نسقيا ، ومستوى بنائيا . ولكن الاستعمال الدقيق لهذا اللفظ لا يتم — فى الحقيقة — إلا على المستوى الثالث ، حيث يصبح فى وسع الباحث اكتشاف قانون بناء المعطيات . وأما على المستويين الأول والثانى ، فإننا نجد أنفسنا بازاء عمليتين مختلفتين تستلهمان مقصد « البنية » ، ولكنهما لا تصلان إلى الهدف الحقيقى المنشود من وراء

استخدام المنهج البنيوى . وعلى حين أننا على المستوى الأول لا نكون الا بازاء « قصد » أو « نية » ، نجد أننا على المستوى الثانى نعلن أن للموضوع الذى ندرسه « بنية » ، بينما نحن نستطيع أن نقرر ، على المستوى الثالث ، ان هذا الموضوع هو نفسه « بنية » . وفارق كبير بين أن «يملك » الموضوع « بنية » ، وأن يكون هو نفسه « بنية » ! وسنرى من بعد أن الانتقال من هذا المستوى الثانى إلى المستوى الثالث الذى يمثل اللحظة البنائية الحقة ، إنما يتم حين يتحقق للباحث الانتقال من أفق العناصر وعلاقاتها ، إلى أفق تكوين « المخطط النظرى » الذى يمكن ابتداء منه استنباط تلك العلاقات . وهذه الطفرة انما تتم حين يتمكن الباحث من انشاء « النموذج » أو « النماذج » ، انطلاقا من المعطيات نفسها ، ومتخيرا دائما أكثر النماذج بساطة ، من أجل العمل من بعد على الاهتداء إلى « المجموع البنائى » الذى ينتمى إليه ذلك النموذج . وبيت القصيد أن نأخذ فى اعتبارنا — منذ الآن — أنه ليس أمعن فى الخطأ من أن نوحد (مثلا) بين « البنية » و « الواقع الاجتماعى » ، فإن كلا من « البنية » و «الواقع » يملك موجة طولية مختلفة ! وسيكون علينا — فيما يلى — أن نحاول اثارة « مشكلة البنية » على كافة هذه المستويات ، حتى نضع بين يدى القارئ صورة دقيقة لتلك الحركة الابستمولوجية المعاصرة « حركة البنيوية » ، التى قيل عنها بحق إنها أحدثت أكبر ثورة كوبرنيقية فى مضمار العلوم الإنسانية من جهة ، وفى مضمار الفلسفة بوصفها الوعى الثقافى لأى مجتمع من جهة أخرى . والله ولى التوفيق ،

زكريا إبراهيم

الرباط فى ٧ مارس سنة

مقدمة

فى الخمسينات — وعلى أعقاب الحرب العالمية الثانية — كان السؤال الدائر على كل لسان هو : « ما هى **الوجودية** ؟» . واليوم — وبعد مرور حوالى ربع قرن من الزمان — أصبح الشغل الشاغل لمثقفى هذا الجيل هو التساؤل :« ما هى **البنيوية** ؟» . وكما كان التساؤل عن « الوجودية » يقود أصحابه إلى طرح سؤال آخر : « من هم **الوجوديون** ؟» ، أو « من هم الجديرون بلقب **وجوديين** ؟» ، فإن التساؤل عن « البنيوية » أيضا ، قد أصبح يقود أصحابه إلى طرح هذا السؤال نفسه : « من هم **البنيويون** ؟» ، أو : « من هم الجديرون بلقب **بنيويين** ؟» .

بيد أننا ما نكاد نتسائل عن **أعلام البنيوية** ،حتى يبادر البعض إلى الاعتراض على هذا التساؤل نفسه ، بدعوى أن « البنيوية **فكر بلا مفكرين** » ! ويتذكر المرء العبارة المأثورة التى تقول : « إنه قد يكون هناك عِلم بلا علماء ، ولكن لا يمكن أن تكون ثمة فلسفة بلا فلاسفة ! » ، فلا يملك سوى أن يتساءل : « إذا كانت البنيوية **فكرا بلا مفكرين** ، فهل لنا أن نستنتج من ذلك أنها **علم** ،لا **فلسفة** ؟» . وإذا كانت **البنيوية « علما »** — أو حركة **علمية** — فما الذى حفز الفلاسفة (أو المشتغلين بالدراسات الفلسفية) إلى الاهتمام بها كل هذا الاهتمام ؟ أليس من العجيب أن تلقى حركة علمية بحتة كل هذه العناية من قبل أرباب الفلسفة ؟!

... الواقع أن الكثير من البنيويين — وعلى رأسهم العالم الأنثروبولوجى الفرنسى كلود ليفى اشتراوس — قد أعلنوا منذ البداية أن « **البنيوية ليست بأى حال من الأحوال « فلسفة »** ، **وإنما هى مجرد « منهج » للبحث العلمى »** : — وهذا جان بياجيه — عالم النفس السويسرى المشهور — يختم كتابه القيم عن « البنيوية » بقوله : « قصارى القول أن البنيوية منهج ، لا مذهب ؛ وهى إذا اكتست طابعا مذهبيا ، فإنها لا بد من أن تقود إلى كثرة من المذاهب » . ولكننا حتى لو سلمنا مع بعض دعاة البنيوية بأن حركتهم « منهج » لا « مذهب » ؛ « علم » **لا** « فلسفة » ؛ فإننا سرعان ما نلقى بباحثين آخرين — من أمثال كانجيلم — يشكون حتى فى إمكانية قيام **« منهج بنيوى »** ! ...وهذا فرنسوا شاتليه نفسه — وهو من المتحمسين للبنيوية — يعرب عن

رأيه بصراحة فيقول :« إنه ليس ثمة **مذهب** بنيوى ، بل ربما كان فى استطاعتى أن أذهب إلى حد أبعد من ذلك فأقول إنه ليس ثمة **منهج** بنيوى » ثم يستطرد هذا المفكر الفرنسى فيقول : « إن السمة المميزة للفكر البنيوى — على نحو ما أعرفه — هى فى الواقع حرصه الشديد على التزام حدود العلمية التامة » . وأما « البنيوية » — كمذهب — فهى فى رأى شاتليه مجرد « اختراع ابتكره الراغبون فى الانتقاص من قدر البنيوية » ! ولهذا يقرر شاتليه — فى آخر المطاف — أن « **البنيوية هى أشبه ما تكون بحالة ذهنية مشتركة لابد من العمل على اكتشاف السمات المميزة لها .**» .

والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى الاتجاهات الفكرية المتباينة التى نلتقى بها لدى كل من كلود ليفى اشتراوس ، وميشيل فوكوه ، وجاك لاكان ، ولويس ألتوسير (وهم فرسان البنيوية الأربعة) ، لوجدنا أنه ليس ثمة « مذهب بنيوى » واحد يجمع بينهم : لأن « البنيوية » التى ألفت بينهم لا تكون مدرسة فلسفية (بمعنى الكلمة) ، على العكس مما هو الحال — مثلا — بالنسبة إلى « الوجودية » أو « الماركسية » . ولعل هذا ما عبر عنه جان لاكروا حين كتب يقول : « ليس ثمة مذهب بنيوى ... ، بل إن هناك — وهذا أمر له مغزى أعمق ودلالة أكبر — **لقاء** ذهنيا بصفة عامة ، ومنهجيا بصفة خاصة ، بين مفكرين متباينين يعيشون معا عصرا واحدا بعينه ، ألا وهو عصر **انتهاء الايدولوجيات** ، وربما أيضا عصر انتهاء « النزعة الإنسانية » — من حيث هى صورة من صور الايديولوجيا — . والحق أن كل ما يجمع بين ليفى اشتراوس ، وفوكوه ، ولاكان ، وألتوسير ، إنما هو ذلك **المشروع العلمى** الذى أرادوا تطبيقه على معرفتنا بالإنسان ... » . فالقول بأن « البنيوية » هى — أولا وقبل كل شىء — « ايديولوجيا » : (موقف عقائدى) إنما يعنى أن « البنيوية » لا تزيد عن كونها مجرد محاولة علمية منهجية لدراسة الظواهر عموما ، والظواهر البشرية خصوصا ، من وجهة نظر « **البنية** » سواء أكانت البنية هى « النموذج » أو البناء الصورى ، أم كانت مجموع العلاقات الباطنة المكونة لوحدة أى موضوع من موضوعات العلم ، وسواء أكانت « البنية » أداة فعالة ناجعة فى هذا العلم أو ذاك ، أم كانت مجرد وسيلة معرفية أكثر معقولية وأشد ملاءمة لمقتضى الحال بالقياس إلى غيرها من الوسائل الأخرى السابقة أو الحالية ، وسواء أكان « النموذج اللغوى » (مثلا) هو النموذج الأساسى الأوحد الذى لا بد من استخدامه فى العلوم الإنسانية ، أم كان من الضرورى تكييف كل « نموذج » مع الطبيعة النوعية لكل موضوع من مواضيع البحث العلمى ... إلخ .

غير أن القول بأن للبنيوية رسالة علمية : لأن النشاط الذى تقوم به يندرج تحت باب « النظر » أو « الابستمولوجيا » ، أكثر مما يندرج تحت باب « الفلسفة » أو « الأيديولوجيا » ، إنما هو فى الحقيقة قول ناقص لا يضع بين أيدينا سوى « نصف الحقيقة » ! والسبب فى ذلك أن البنيوية (كما لاحظ الكثيرون) تنطوى على **منظور فكرى** خاص يحمل فى طياته انقلابا فلسفيا حقيقيا ، ويمثل ثورة كوبرنيقيه من نوع جديد : نظرا لأن من شأن هذا المنظور البنيوى أن يجعل من « الذات » مجرد « حامل » ترتكز عليه « البنية » (أو « البنيات ») ، كما أن من شأنه أيضا أن يحيل « التاريخ » إلى محض تعاقب اعتباطى لبعض « الصور » (أو الأشكال ») . ولعل هذا ماعبر عنه فوكوه نفسه حين راح يقول : « إن النقطة التى شهدت هذه القطيعة إنما تقع — على وجه التحديد — يوم كشف لنا ليفى اشتراوس — بالنسبة إلى المجتمعات — ، ولاكان — بالنسبة إلى اللاشعور — عن وجود احتمال كبير فى أن يكون « **المعنى** » مجرد تأثير سطحى ، وعندما بين لنا كل منهما أن ماقد وجد قبلنا ، وأن مايدعمنا فى المكان والزمان ، إن هو الا « **النسق** » أو « **النظام** » : Systéme ... » .

والواقع أنه حينما صدر كتاب فوكوه المسمى باسم «**الألفاظ والأشياء**» عام ١٩٦٦ ، وحينما ظهر على أعقابه مؤلف لاكان الضخم الموسوم باسم « **كتابات** » (سنة ١٩٦٦ أيضا) ، وهما الكتابان اللذان أحدثا ضجة كبرى فى عالم الفلسفة ، كما حظيا بالكثير من الاهتمام من جانب النقاد ، فإن الذى لا شك فيه أن هذا الحدث المزدوج قد تسبب فى انزلاق « البنيوية » من مجال « المنهجية العلمية » إلى مجال « الإيديولوجيا » . وآية ذلك أن المنظور الفكرى الذى انطوت عليه هذه « البنيوية » الجديدة قد جاء مؤكدا للدعوى القائلة بأن فى تضاعيف هذا الاتجاه الفلسفى الجديد انكارا لقدرة البشر على صنع تاريخهم الخاص ، ورفضا لكل « نزعة إنسانية » ، ومن ثم فقد راح البعض يؤكد أن النداء الخاص الذى اتحدت عنده كلمة « البنيويين » ، هو اعلان **موت الإنسان** » ! .

بيد أن الكثير من المدافعين عن الطابع العلمى المحض للحركة البنيوية (بوصفها مجرد منهج علمى للبحث) ، قد وجدوا فى هذا المنظور الفكرى المزعوم الذى طالما نسبه إليها خصومها التقليديون من أنصار « الإيديولوجيا الإنسانية » ، مجرد تشويه أو سوء فهم لصميم « الفكر الابستمولوجى البنيوى » . وهذا واحد من حماة البنيوية العلمية يسخر

من دعوى « **موت الإنسان** » التى ينسبها هؤلاء الخصوم إلى « فلسفة » بنيوية مزعومة ، فنراه يقول : « لقد سرت بين الضفادع اشاعة ضخمة ، مؤداها أن البنيوية شيء أشبه ما يكون بالفلسفة ، وأنها تريد القضاء على الكثير من الأشياء الطيبة ، ومن بينها « الإنسان » بصفة خاصة . وليس من العسير علينا أن نتصور الانفعال الذى تملك نفوس الضفادع : فإنها تقاسم « نرجس » ولعله الشديد بالتردد على شواطيء المياه . ولكن ، إذا كان ثمة نتيجة لا بد من استخلاصها من عملية اقحام « البنيات » على تاريخ « نرجس » ، فتلك هى أنه لن يكون هو نفسه موجودا على الإطلاق ، لو لم يكن أمامه — فى الماء — تمثله الخاص لنفسه ، وسط تمثلات أخرى كتلك الخاصة بفروع الأشجار والطحالب المائية ، وأنه لولا معرفته بذلك « الغياب : Absence الذى نسجت منه تلك الصورة ، بل لولا إدراكه لذلك « الفراغ » الذى تحجبه وكأنما هى منه بمثابة نقاب ، لما أصبح فى وسعه (وهو الذى لا يزيد عن كونه هو الآخر مجرد « فراغ » أو محض « نقص » manque) أن يعود إلى الظهور من جديد فى تلك الصورة بوصفه ذاتا ... » .

ولا يعنينا — فى هذا المقام — أن نتوقف عند مضمون هذه العبارة الساخرة التى لا ترى فى دعاة النزعة الإنسانية (من خصوم الفلسفة البنيوية) سوى مجرد « **ضفادع نرجسية** » وإنما الذى يعنينا — على وجه التحديد — هو أن نكشف عن « البعد الفلسفى » — أو إن شئت فقل « الإيديولوجى » — الذى انطوت عليه الحركة البنيوية . صحيح أن شيخ « البنيويين » المعاصرين — ألا وهو ليفى اشتراوس — قد رفض أن يطلق عليه لفظ « فيلسوف » ، وصحيح أيضا أن « البنيوية » — فى أصلها — قد ظهرت كتعبير عن حاجة الإنسان المعاصر إلى « نظرية فى العلم » . وكأنما هى مجرد إشباع لحاجته إلى « **مشروعية نظرية** » ، ولكن من المؤكد أن إعطاء الصدارة أو الأولوية للـ « **نظر** » ، والبحث عن « **لغة علمية** » قصوى لم يحولا دون ظهور « البنيوية » بمظهر « **الموقف الفلسفى** » ، وبالتالى فإنهما قد خلقا من معارضة البنيوية للفلسفة ، صورة جديدة من صور « التفلسف » !

ولعل أكبر مظهر لهذا « الموقف الفلسفى » هو تلك الحملة التى طالما شنها البنيويون (وفى مقدمتهم كلود ليفى اشتراوس نفسه) على سارتر ، خصوصا فى كتابه « نقد العقل الجدلى » ، حيث تتجلى بوضوح نزعته الإنسانية التاريخية . وسنرى — فى تضاعيف هذه الدراسة — كيف راق لبعض دعاة « البنيوية » (على الأقل فيما يقول

خصومهم) أن يقذفوا بالنزعة الإنسانية — فى شتى صوزها — إلى أسفل درك ، باعتبارها مجرد « حديث وهمى » أو « ايهامى » ! وهكذا أصبح البنيويون ينظرون إلى « **التقدم** » على أنه مجرد « خداع بصرى ، ولم يعودوا يرون فى « المبادرة التاريخية » سوى محض « سراب » ! ولما كان « الإنسان » — فى نظرهم — قد أصبح محاطا من كل صوب بما يسمونه **غير المتعقل** « L' impensé » ، ولما كان « الفكر » — عندهم — لم يعد سوى سهم خاطف يخترق الإنسان كومضة البرق ، دون أن يعرف له بداية (أصلا) أو نهاية ، بل لما صار المنفذ الوحيد أمام الإنسان هو أن يدع نفسه محمولا على ظهر « **النظام** » ، فليس بدعا أن يصبح الإنسان — إن فى ثورته أم فى حركته الاجتماعية الأخرى من جمود ونكوص وغير ذلك « **مفعولا به** » — **لا** « **فاعلا** » — !.

وحينما ظهرت محاولة **ألتوسير** لتفسير الماركسية تفسيرا علميا بنيويا ، دون الرجوع إلى مفاهيم « الإنسان » ، و « التاريخ » ، و « الممارسة » (البراكسيس) ، و « الاغتراب » (أو « الاستلاب ») Aliénation ، فهناك تم نوع من **التلاقى** بين هذه **الماركسية العلمية** الجديدة من جهة ، وبين الحركة **البنيوية** من جهة أخرى . وقد كانت نقطة التلاقى بين الاتجاهين — على المستوى النظرى — إنما هى تلك النزعة المضادة للإنسانية (أعنى رفض تفسير التاريخ بالاستناد إلى مفهوم « الإنسان » أو « الذات ») ولم تكن هذه القراءة البنيوية الجديدة لماركس — من جانب ألتوسير وتلاميذه — مجرد محاولة علمية لتخليص الماركسية من التأملات البرجماتية الرخيصة والأنظار السياسية الزائفة ، وإنما كانت أيضا تأكيدا لتلك « المعقولية البنيوية » التى كان من آثارها تصفية الماركسية من كل شوائب « الإيديولوجيا » ، من أجل استبعاد كل إحالة إلى البشر بوصفهم القوى الفعالة المحركة لصيرورة العملية التاريخية . وهكذا لم تعد « **البنيوية** » مجرد حركة منهجية علمية تبرز أهمية مفهوم « **البنية** » فى تفسير الظواهر الفيزيائية ، والبيولوجية ، والسيكولوجية ، والاجتماعية ، واللغوية ، والتاريخية .. إلخ ، بل أصبحت شيئا أكثر من مجرد تطبيق للتحليل البنيوى على بعض المجالات العلمية : اذ صارت المحور الذى تدور حوله المشكلة الجذرية الكبرى التى تواجه عصرنا بأسره ، **ألا** وهى :

« من يكون البشر — اليوم — بإزاء أنظمتهم ، وما الذى أصبح فى وسعهم — الآن — أن يفعلوه لمواجهة تلك الأنظمة ؟» .

أما اذا قال معترض : « إن كل هذه المزاعم لا تبرر مطلقا إلحاق « البنيوية » بـ « الفلسفة » ، خصوصا وأن كلا من ليفى اشتراوس ولاكان قد أعلن — بوضوح وصراحة — أن الجهد العلمى الذى يقوم به هو الكفيل باستبعاد الفلسفة أو القضاء عليها نهائيا » ، كان ردنا على هذا الاعتراض أن تفكير كل من ليفى اشتراوس ولاكان لا يمكن أن يفهم « خارج » نطاق الفلسفة لأنه تفكير يثير « مشكلة الحقيقة » ، ويحمل — ضمنا — تساؤلا حول « قيمة العلم » . وحتى لو سلمنا بأن « البنيوية » هى مجموعة العلوم المهتمة بدراسة « **العلامات** » signes أو « **أنسقة العلامات** » ، فلا بد لنا مع ذلك من محاولة التعرف على الوضع الحالى للمقال الفلسفى بعد ظهور تلك « العلوم البنيوية » . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أنه قد أصبح علينا اليوم أن نتساءل : « ما الذى أصبح فى وسع الفيلسوف أن يقوله ، بعد النجاح الذى أحرزته الدراسات البنيوية فى مضمار علم اللغة ، والأنثروبولوجيا ، والتحليل النفسى ... إلخ ؟» . وفضلا عن ذلك ، فإن من المؤكد أن فلاسفة من أمثال فوكوه ، وألتوسير ، ودريدا — على الرغم من رفضهم لكل محاولة قد يراد بها الخلط بين تفكيرهم « والتفكير البنيوى » — إنما يدينون بالشىء الكثير — فى صميم تفكيرهم الفلسفى — للدروس المنهجية التى لقنتهم اياها « العلوم البنيوية ».حقا أنه ليس ثمة « مذهب » بنيوى واحد يجمع بين كل هؤلاء المفكرين ، ولكن هناك — مع ذلك — مناخا فكريا مشتركا يبرر الجمع بينهم فى إطار فلسفى موحد . ولعل هذا ما حدا بالمفكر الفرنسى المعاصر جيل ديلوز إلى القول بوجود سمات مشتركة تجمع بين كل المنتسبين إلى الحركة البنيوية (ومن بينهم ياكوبسون (العالِم اللغوى) ، وليفى اشتراوس (عالِم الاجتماع) ، ولاكان (المحلل النفسى) ، وفوكوه (الفيلسوف المجدد للإبستمولوجيا) ، وألتوسير (الفيلسوف الماركسى الذى أخذ على عاتقه معاودة تفسير الماركسية) ، وبارت (الناقد الأدبى) ... إلخ) ، وفى مقدمة هذه السمات اكتشاف المجال الرمزى كمجال ثالث ينضاف إلى كل من مجال الواقع ومجال الخيال ، والمناداة بنزعة مادية جديدة لا تكاد تنفصل عن اتجاه جديد معارض تماما لكل « نزعة إنسانية » ... إلخ .

ولسنا الآن بصدد حصر السمات العامة المشتركة بين « **البنيويات** » المختلفة (من رياضية — منطقية ، وفيزيائية بيولوجية ، وسيكولوجية ، ولغوية ، واجتماعية ... إلخ) ، وإنما حسبنا أن نقول — مع جان بياجيه — إن للبنيويات جميعا **مثلا أعلى واحدا مشتركا فى المعقولية** ، ألا وهو النظر إلى « **البنية** » باعتبارها نظاما مكتفيا بذاته ،

لا يحتاج فى ادراكه إلى الاهابة بأية عناصر أخرى تكون غريبة فى طبيعتها عليه . ولكننا ما نكاد نتجاوز هذا المثل الأعلى المشترك بين « **البنيويات** » جميعا فى النظر إلى « **المعقولية** » ، حتى نجد أنفسنا بإزاء اتجاهات نقدية متباينة ، يتضح من خلالها تعدد الخصوم الذين ناصبتهم « البنيوية » العداء ! فالبنيوية **الرياضية** (مثلا) قد قامت فى الأصل لمعارضة تلك النزعة **التقسيمية** التى كانت تجزئ الموضوعات الرياضية إلى أبواب مستقلة وفصول غير متجانسة ، من أجل العمل على الاهتداء إلى **الوحدة** — من خلال بعض ضروب « التشاكل » ؛ والبنيوية **السيكولوجيه** قد استهدفت — أولا وبالذات — نقد النزعة (أو النزعات) **الذرية** التى كانت تحاول رد المجاميع الكلية إلى ارتباطات بين عناصر سابقة ؛ والبنيوية **اللغوية** (على الأقل فى صورتها الأصلية لدى العالِم اللغوى السويسرى فرديناد دى سوسير) قد جاءت معارضة للنزعات التطورية التاريخية التى كانت تفسر الظاهرة اللغوية بالاستناد إلى المراحل الزمنية المتعاقبة التى مرت بها فى تطورها ؛ والبنيوية **الأنثروبولوجية** (عند ليفى اشتراوس بصفة خاصة) قد تحددت بمعارضتها لكل من النزعتين **الوظيفية** من جهة ، **والتاريخية** من جهة أخرى ؛ بينما نلاحظ أن البنيوية **الفلسفية** (خصوصا عند فوكوه وألتوسير) قد تميزت بعدائها الشديد لكل نزعة **إنسانية** ، أو لكل رجوع إلى « **الذات البشرية** » بصفة عامة .

ولكن ربما كان أعجب ما فى الأمر — بعد هذا كله — أن الكثير من « البنيويين » (أو من سماهم الناس كذلك) قد أصبحوا هم أنفسهم غير مستعدين لقبول هذه التسمية . والظاهر أن كلمة « **البنيوية** » نفسها قد أصبحت مثارا للكثير من الشبهات ، لدرجة أن البعض قد أصبح يخشى استخدامها ، معللا ذلك بأن « **البنيوية** » هى مجرد لفظه مائعة عائمة اخترعها بعض الصحفيين فهذا فوكوه — مثلا — يعلن أن ما يسمونه باسم « البنيويات » إنما يمثل مجموعة متنافرة من المفكرين المتباينين الذين أريد لاسمه أن يزج بينهم — بدون وجه حق ، وعلى الرغم منه — ؛ ومن ثم فإننا نراه يقرر أن « **البنيوية** » « مقولة لا توجد إلا بالقياس إلى الآخرين ، أعنى أولئك الذين ليسوا هم أنفسهم كذلك » ! وهذا لاكان يعجب أيضا لإدراج اسمه تحت مقولة « البنيويين » ، وهو المحلل النفسانى الذى نادى بضرورة « العودة إلى فرويد » ، آخذا على عاتقه الالتزام بحدود مبحثه العلمى بكل أمانة وصرامة . والواقع (كما لاحظ بعض الباحثين) أن لاكان لا ينتسب إلى **البنيوية** على نحو ما ينتسب بعض المصورين الفرنسيين إلى

« مدرسة باريس » ، ولكن أبحاثه — مع ذلك — قد تلاقت مع أبحاث ليفى اشتراوس (الذى نراه يشير إليه إشارات متعددة) ، مما جعل بعض الباحثين يدرسون فكره فى إطار « البنيوية » ، نظرا لانه قد مر بالمجال البصرى — إن لم نقل المجال المغناطيسى — للبنيوية . ولا غرو ، فقد التقى جاك لاكان بليفى اشتراوس (على نحو ما التقى بكل من هيجل وماركس) ، دون أن يكون فى هذا اللقاء أى معنى من معانى الخضوع أو التبعية أو الانضواء تحت أعلام فكرية واحدة بعينها ! وهكذا نعود فنؤكد — مرة أخرى — **أن البنيوية لا تحيا على الانتماء إلى مذهب واحد ، أو الانضواء تحت علم واحد ، بل هى تحيا على مجموعة من « اللقاءات الفكرية »** .. (كما قال جان مارى أوزيا — بحق —)

الفصـل الأول

ماهى « البنية » ؟

١ ـــ ١ قد يكون من الأفضل لنا ـــ بادئ ذى بدء ـــ بدلا من أن نتساءل : « ما هى البنيوية ؟» ، أن نتساءل : « ما هى **البنية** ؟» . وعلى الرغم من أن كلمة « **البنية** » ـــ فى لغتنا العربية ـــ لا تمثل كلمة عادية تجرى بكثرة على أقلام الكتاب والباحثين ، إلا أن المعنى الاشتقاق لهذه الكلمة بادى الوضوح : لأنها تنطوى على دلالة معمارية ترتد بها إلى الفعل الثلاثى : « بنى ، يبنى ، بناء ، وبناية ، وبنية » . وقد تكون « **بنية** » الشىء ـــ فى العربية ـــ هى « **تكوين** » ، ولكن الكلمة قد تعنى أيضا « الكيفية التى شيد على نحوها هذا البناء أو ذاك . » . ومن هنا فإننا قد نتحدث عن « بنية المجتمع » ، أو « بنية الشخصية » ، أو « بنية اللغة » .. إلخ . وحين كان أهل اللسان العربى يفرقون فى اللغة بين « **المعنى** » و « **المبنى** » ، فإنهم كانوا يعنون بكلمة « مبنى » ما يعينه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة « بنية » .

وأما فى اللغات الأجنبية ، فإن كلمة « structure » مشتقة من الفعل اللاتينى « struere » بمعنى « يبنى » أو « يشيد » . وحين تكون للشىء « بنية » (فى اللغات الأوربية) فإن معنى هذا ـــ أولا وقبل كل شىء ـــ أنه ليس بشىء « غير منتظم » أو « عديم الشكل » amorphe ، بل هو موضوع منتظم ، له « صورته » الخاصة ، و « ووحدته » الذاتية . وهنا يظهر ضرب من التقارب الأولى بين معنى البنية ومعنى « **الصورة** » Forme مادامت كلمة « بنية » ـــ فى أصلها تحمل معنى « المجموع » أو « الكل » ، المؤلف من ظواهر متماسكة ، يتوقف كل منها على ما عداه ، ويتحدد من خلال علاقته بما عداه .

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول أن لكلمة « بنية » استعمالات خاصة فى العلوم المختلفة : من رياضة ، ومنطق ، وفيزياء ، وعلم أحياء ، وأنثروبولوجيا ، وعلم نفس ، ولغويات ... إلخ ، ولكن من المؤكد أن أبسط تعريف للبنية هو أن يقال « إنها **نظام** ـــ أو نسق ـــ **من المعقولية** » . فليست « البنية » هى « صورة » الشىء أو « هيكله » أو « وحدته المادية » ، أو « التصميم الكلى » الذى يربط أجزاءه فحسب ، وإنما هى أيضا « القانون » الذى يفسر تكوين الشىء ومعقوليته . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن

البنيويين حينما يبحثون عن « بنية » هذا الشيء أو ذاك ، فإنهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبي الذي يضعه الواقع بين أيدينا — على نحو مباشر — ، وكأن كل ما يهمهم هو الوصول إلى إدراك العلاقات المادية الظاهرية التي تحقق الترابط بين « عناصر » المجموعة الواحدة ، بل إنهم يهدفون — أولا وقبل كل شيء — إلى الكشف عن « النسق العقلي » الذي يزودنا بتفسير للعمليات الجارية في نطاق مجموعة بعينها .

١ — ٢ ولنحاول — الآن — أن نتوقف عند بعض التعريفات العلمية المختلفة لكلمة « **بنية** » — لدى جماعة من أهل البنيوية — حتى نقف على الدلالة العلمية الدقيقة لهذه الكلمة التي طالما اختلف الباحثون في تعريفها . ولنبدأ بهذا التعريف الشامل الذي يقدمه لنا عالم النفس السويسري المشهور جان بياجيه حين يقول : —

« أن البنية هي نسق من التحولات ، له قوانينه الخاصة باعتباره نسقا (في مقابل الخصائص المميزة للعناصر) ، علما بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائما ويزداد ثراء بفضل الدور الذي تقوم به تلك التحولات نفسها ، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق ، أو أن تهيب بأية عناصر أخرى تكون خارجة عنه .

وقصارى القول أنه لا بد لكل بنيـة إذن من أن تتسم بالخصائص الثلاث الآتية .« **الكلية ، والتحولات ، والتنظيم الذاتي** » .

والمقصود بالسمة الأولى من هذه السمات — ألا وهي **الكلية** Totalité — هو أن « البنية لا تتألف من عناصر خارجية تراكمية مستقلة عن « الكل » ، بل هي تتكون من عناصر داخلية خاضعة للقوانين المميزة للنسق ، من حيث هو « نسق » . ولا ترتد قوانين تركيب هذا النسق إلى « ارتباطات تراكمية » ، بل هي تضفي على « الكل » من حيث هو كذلك خواص « المجموعة » باعتبارها سمات متمايزة عن خصائص «العناصر» وليس المهم في « البنية » هو « العنصر » أو « الكل » (الذي يفرض نفسه على العناصر باعتباره كذلك) ، وإنما المهم هو « العلاقات » القائمة بين العناصر ، أعني عمليات التأليف (أو التكوين) ، على اعتبار أن « الكل » ليس إلا الناتج المترتب على تلك « العلاقات » أو « التأليفات » ، مع ملاحظة أن قانون هذه العلاقات ليس إلا قانون « النسق » نفسه ، أو « المنظومة » نفسها .

وأما المقصود بالسمة الثانية — ألا وهى **التحولات** Transformations — فهو أن « المجاميع الكلية » تنطوى على ديناميكية ذاتية ، تتألف من سلسلة من التغيرات الباطنة التى تحدث داخل « النسق » أو « المنظومة » ، خاضعة فى الوقت نفسه لقوانين « البنية » الداخلية ، دون التوقف على أية عوامل خارجية . وليس الحديث عن ضرب من « التوازن الديناميكى » — عند بعض دعاة البنيوية — سوى تعبير عن هذه الحقيقة الهامة ألا وهى أن « البنية » لا يمكن أن تظل فى حالة سكون مطلق . بل هى تقبل دائما من « التغيرات » ما يتفق مع الحاجات المحددة من قبل « علاقات » النسق و « تعارضاته » . صحيح — فيما يقول بياجيه — أن الحلم الأكبر للكثير من « البنيويين » هو تثبيت « البنيات » فوق دعائم لا زمانية شبيهة بدعائم الأنظمة المنطقية — الرياضية ، ولكن من المؤكد أن ثمة علاقة متينة بين مفهوم « البنية » ومفهوم « التغير » ، أو بين « فاعلية » البنيات ، و « تكونها » أو « نشوئها » . وأما المقصود بالسمة الثالثة — ألا وهى « **التنظيم الذاتى** » « Autoréglage » — فهو أن فى وسع « البنيات » تنظيم نفسها بنفسها ، مما يحفظ لها وحدتها ، ويكفل لها المحافظة على بقائها ، ويحقق لها ضربا من « الانغلاق الذاتى » . ومعنى هذا أن للبنيات قوانينها الخاصة التى لا تجعل منها مجرد « مجموعات » ناتجة عن تراكمات عرضية ، أو ناجمة عن تلاقى بعض العوامل الخارجية المستقلة عنها ، بل هى « أنسقة » مترابطة ، تنظم ذاتها ، سائرة فى ذلك على نهج مرسوم وفقا لعمليات منتظمة ، خاضعة لقواعد معينة ، ألا وهى قوانين « الكل » الخاص بهذه « البنية » أو تلك . وعلى الرغم من أن كل « بنية » مغلقة على ذاتها ، إلا أن هذا « الانغلاق » لا يمنع « البنية » الواحدة من أن تندرج تحت « بنية » أخرى أوسع ، على صورة « بنية سفلية » (أو تحتية) sous-structure . والمهم أن عملية « **التنظيم الذاتى لا بد من أن تتجلى على شكل «إيقاعات» ، و «تنظيمات» ، و «عمليات»؛ وهذه كلها عبارة** عن « آليات بنيوية » تضمن للبنيات ضربا من الاستمرار أو للمحافظة على الذات .

١ — ٣ فإذا ما انتقلنا الآن إلى تعريف آخر للبنية ، ألا وهو تعريف ليفى اشتراوس ، وجدناه يقرر بكل بساطة أن « **البنية تحمل — أولا وقبل كل شىء — طابع النسق أو النظام . فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أى تحول يعرض للواحد منها ، أن يحدث تحولا فى باقى العناصر الأخرى .** » ويشرح لنا ليفى اشتراوس — فى موضع آخر — المقصود بهذا التعريف ، فيقول إن عالم الاجتماع الذى يواجه كثرة هائلة من الظواهر الاجتماعية (من طقوس ، وعقائد ، وأساطير ... إلخ) ، سرعان ما يتحقق من أن كل

هذه الظواهر تعبر بلغة خاصة عن شيء مشترك بينهما جميعا ؛ وليس هنا الشيء المشترك — على وجه التحديد — سوى « **البنية** » ، أعنى تلك « العلاقات الثابتة » القائمة بين « حدود » متنوعة تنوعا لا حصر له ؛ وأما هذه الحدود فإنها ليست سوى الظواهر التجريبية نفسها ، إن لم نقل « المظاهر » التى هى عبارة عن مجموعة من « المعطيات الغفل » . ويشرح لنا ليفى اشتراوس عملية « التبسيط » العلمى التى لا بد منها لفهم الظواهر فهما بنيويا ، فيقول لنا إن العبرة هنا هى بالوصول إلى العلاقات القائمة بين الأشياء ، على اعتبار أن هذه **العلاقات أبسط من الأشياء نفسها** . والواقع أن « حقيقة » الظواهر لا تتمثل فى « ظاهرها » على نحو ما تبدو عيانا للملاحظ ، بل هى تكمن على مستوى أعمق من ذلك بكثير ، ألا وهو مستوى **دلالتها** . وعلى حين أن « الأشياء » قد تظل غامضة ، معقدة ، عسيرة الوصف ، نجد أن « العلاقات » بين الأشياء كثيرا ما تكون أبسط من « الأشياء » نفسها . ومن هنا فإن ما تتميز به « الواقعة » العلمية هو أنها تبدو لنا على صورة « علاقات بين ظواهر » ، وبالتالى فإنها توجد فى حالة استقلال عن ظواهر الأشياء ، إن لم نقل إنها تكمن خلف (أو تحت) الظواهر نفسها .

والحق أن ليفى اشتراوس لا يريد النظر إلى « الظواهر » على أنها « موضوعات » منعزلة ، لا بد من تفسير كل ظاهرة منها على حدة بالاستناد إلى تاريخها الجزئى الخاص ، بل هو يريد مقابلة (أو معارضة) تلك الظواهر بعضها ببعض ، من أجل البحث عن أوجه التباين وأوجه التشابه (القائمة فى الظواهر نفسها) ، وإقامة ضرب من « الحوار » بينها ، بحيث تنبثق من خلال هذه « المحاورة » (أو «المواجهة») **الرسالة الحقيقية المشتركة التى** تحملها هذه الظواهر ، بوصفها « **الدلالة** » العلمية الكفيلة وحدها بتفسير تلك الكثرة المعقدة من الظواهر . ومعنى هذا أن المهمة الأساسية التى تقع على عاتق الباحث فى العلوم الإنسانية إنما هى التصدى لأكثر الظواهر البشرية تعقدا ، وتعسفا ، واضطرابا (أو عدم اتساق) من أجل محاولة الكشف عن « نظام » يكمن فيما وراء تلك « الفوضى » ، وبالتالى من أجل الوصول إلى « البنية » التى تتحكم فى صميم « العلاقات » الباطنية للأشياء . ولكن المهم — فى نظر ليفى اشتراوس — وهو أننا لا ندرك « البنية » إدراكا تجريبيا على مستوى العلاقات الظاهرية السطحية ، المباشرة ، القائمة بين الأشياء ، بل نحن ننشئها إنشاء بفضل « النماذج » modéles التى نعمد عن طريقها إلى تبسيط الواقع ، واحداث التغيرات التي تسمح لنا بادراك « البنية » . ولعل هذا ما عبر عنه

ليفى اشتراوس نفسه فى كتابة « الأنثروبولوجية البنيوية » حين يقول : « إن المبدأ الأساسى هنا هو أن مفهوم البنية الاجتماعية لا يرتد إلى الواقع التجريبى ، بل هو يرتبط بالنماذج التى نبنيها انطلاقا من هذا الواقع .» ولا بد لكل « نموذج » — إذا أريد له أن يستحق بجدارة اسم « البنية » — من أن يتصف بسمات أربع : فهو لا بد أولا من أن يؤلف « نسقا » أو « نظاما » من العناصر ، يكون من شأن أى تغير (كائنا ما كان) يلحق بأحد عناصره ، أن يؤدى إلى حدوث تغير فى العناصر الأخرى . وهو لا بد — ثانيا — من أن يكون منتميا إلى « مجموعة » من التحولات ، بحيث تتكون من مجموع تلك التحولات (أو التغيرات) « جماعة » من النماذج ؛ وهو — ثالثا — لا بد من أن يكون قادرا على التنبؤ بالتغيرات التى يمكن أن تطرأ على النموذج فى حالة ما إذا تعدل عنصر من عناصره ؛ ثم هو — رابعا وأخيرا — لا بد من أن يكون هو الكفيل بتفسير الظواهر الملاحظة من خلال عمله أو قيامه بوظيفته . ولا نريد — فى هذا المقام — الدخول فى تفاصيل « المنهج البنيوى » (على نحو ما يفهمه ليفى اشتراوس) ، وإنما حسبنا أن نقول إن « البنية » — فى نظره — « نظام آلى » له « ميكانزماته » الخاصة التى تعمل بطريقة رمزية لا شعورية ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن كل « بنية » لا بد أن تكون « بنية تحتية » (أو « سفلية ») ، لأنها فى صميمها « آلية » لا شعورية ، تكمن خلف العلاقات المدركة ، وتعمل عملها من وراء الوعى المباشر للأفراد (إن لم نقل على الرغم منه) !

١ — ٤ ولو أننا أنعمنا النظر — الآن — إلى التعريفين السابقين « للبنية » (ألا وهما تعريف بياجيه ، وتعريف ليفى اشتراوس) لوجدنا أنهما يجمعان على القول بأن « البنية » هى القانون الذى يحكم **تكون** المجاميع الكلية من جهة ، **ومعقولية** تلك المجاميع الكلية من جهة أخرى . ومعنى هذا أن بيت القصيد — فى كل « بنية » — إنما هو « وحدة تنوعها (أو تغيراتها) المتفاضلة » (على حد تعبير جان — مارى أوزيا) . ولئن كان الأستاذ جيل ديلوز يعترف هو الآخر بأن ما يحدد « البنية » هو طبيعة بعض العناصر الذرية التى تدعى لنفسها الحق فى تفسير كل من « تكون المجاميع الكلية من جهة ، وتنوع — أو تغيير — أجزائها من جهة أخرى » ، إلا أننا نراه يحرص على القول بعدم وجود أية علاقة بين مفهوم « البنية » من جهة ، وبين أية صورة حسية ، أو أى شكل من أشكال الخيال ، أو أية ماهية عقلية من جهة أخرى . ولهذا فإنه يؤكد الخطأ الذى وقع فيه الكثيرون حينما عرفوا « البنية » بالاستناد إلى فكرة « استقلال الكل » ، أو مبدأ « سيادة الكل على الأجزاء » ، أو مفهوم « الصيغة » (الجشطالت) على نحو ما قد يبدو فى الواقع أو الإدراك

الحسى . وأما القاعدة الأساسية — فى رأى ديلوز — فهى أنه لا يمكن أن تكون ثمة « **بنية** » إلا حيث توجد « **لغة**» . وآية ذلك أننا حين نتحدث مثلا عن « **اللاشعور** » بوصفه « **بنية** » . وحين نتحدث أيضا عن « بنية » الأجسام ، فإننا نعنى بذلك أن للأجسام لغتها الخاصة التى تنطق بها ، ألا وهى لغة « الأعراض » ، أو « الأمارات » symptoîmes بل ربما كان فى وسعنا كذلك أن نتحدث عن « بنية » أو « بنيات » ننسبها إلى « الأشياء » على اعتبار أن الأشياء تملك ضربا من « اللغة » أو « الحديث الصامت » ، ألا وهو « لغة العلامات » : signes ، ومن هنا فإن ما يميز « البنيويين » — فيما يقول ديلوز — هو أنهم يتعرفون فى كل شئ على « لغته » الخاصة ، ألا وهى لغة « الرموز » أو « العلامات » الخاصة بهذا « المجال » أو ذاك ، من « مجالات » المعرفة البشرية .

وربما كان أهم ما يمتاز به تعريف ديلوز للبنية أنه تعريف جامع مانع ، يحاول استيعاب شتى جوانب « الحقيقة البنيوية » ، دون الاقتصار على ابراز الجانب النسقى للبنية بوصفها « نظاما مؤتلفا من العناصر والعلاقات المتفاضلة » . فالبنية — أولا — هى بمثابة « وضع لنظام رمزى ، لا يمكن رده إلى نظام الواقع ، ولا إلى نظام الخيال ، لأنه نظام ثالث مستقل عن كل منهما ، وأعمق من كل منهما » . والبنية — ثانيا — حقيقة « طوبولوجيه » ، ذات « وضع مكانى » خاص ، لأنها تتحدد دائما بعلاقات « التقارب » أو « التباعد » ، مع العلم بأن « الأمكنة » أهم دائما مما « يشغلها » . و « البنية » — ثالثا — « لا شعورية » : لأنها أشبه ما تكون بحقيقة خفية « تحتية » (« سفلية ») تعمل عملها بشكل ضمنى . ولهذا يقول ديلوز عنها : « **إنها حقيقية دون أن تكون واقعية ؛ مثالية (أو عقلية) دون أن تكون مجردة** » وفضلا عن ذلك ، فإن « البنيات » — فى العادة — « لا شعورية » : لأنها بالضرورة مغطاة بأثارها أو نتائجها ، بدليل أن « البنية الاقتصادية » (مثلا) قلما توجد بصورتها النقية الخالصة ، بل هى توجد مغطاة بالعلاقات القانونية ، والسياسية ، والإيديولوجيه ، التى تتجسد فيها . وهذا هو السبب فى أننا لا نستطيع قراءة البينات ، أو الوقوف عليها ، أو الاهتداء إليها ، اللهم إلا انطلاقا من « آثارها » . و « البنية » (كما هو الحال مثلا عند فوكوه حيث نجد سلسلة ثلاثية تتكون من الظواهر اللغوية ، والاقتصادية والبيولوجية) ، ولذلك فإن « البنية » تمثل دائما « مجالا إشكاليا » يعبر عن هذا التركيب البنيوى التسلسلى المعقد . وتتجلى هذه الحقيقة بوضوح أكبر — فى مجال علم النفس — حيث نلاحظ أنه لا بد لكل

« بنية » من أن تكون « نفسانية — جسمانية » psycho - somatique بمعنى أنها لا بد من أن تتمثل على شكل مركب مؤلف من « مقولات » + « اتجاهات » (وجدانية) . وأخيرا يهتم ديلوز بإبراز الطابع **المحايث (أو الكمونى)** Immanent للبنية ، فنراه يقرر أن كل ما يطرأ على « البنية » من أحداث ، أو أعراض ، أو — إن شئت فقل « عوارض » — لا يقع لها « من الخارج » ؛ بل إن من شأن كل « بنية » أن تنطوى على « ميول كامنة » أو « اتجاهات باطنة » تكون هى المسئولة عن كل ما قد يعرض لها من « تغيرات » . وسنرى فيما بعد كيف أن هذه السمة « المحايثة » للنزعة البنيوية هي من أبرز العوامل الهامة التى عملت على تزويد « العلوم الإنسانية » بطابع « الدقة » أو « الصرامة » .

١ — ٥ وهنا نجد أنفسنا بإزاء تعريف آخر « للبنية » يقدمه لنا أحد خصوم البنيوية من رجالات التاريخ ، ألا وهو ألبير سوبول (أستاذ التاريخ الحديث بالسوربون) . ويبدأ هذا الباحث دراسته الموسومة باسم « الحركة الباطنة للبنيات » بتعريف موجز للـ « بنية » ، فيقول : « **إن مفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة ، الثابتة ، المتعقلة وفقا لمبدأ الأولوية المطلقة للكل على الأجزاء ، بحيث لا يكون من الممكن فهم أى عنصر من عناصر البنية خارجا عن الوضع الذى يشغله داخل تلك البنية ، أعنى داخل المنظومة الكلية الشاملة** » . ثم يعلق سوبول على هذا التعريف فيقول إنه يفترض أن فى وسع المنظومة الكلية أن تظل باقية ، ثابتة ، غير متغيرة ، على الرغم من « التحولات » أو « التغيرات » الناجمة عن تغير أو تحول العناصر . ومن هنا فإن مفهوم « **ثبات** » البنية يحتل مكان الصدارة فى كل تحليل بنيوى . وعلى حين أن « المؤرخ » يرى أنه ليس من شأن أية « بنية » أن تظل « ثابتة » ، نظرا لأن من شأن التوترات والمتناقضات الباطنة أن تعمل من خلال آلياتها (أو ميكانزماتها) المتعددة على إحداث « توازن » جديد ، نجد أن « التحليل البنيوى » — فيما يقول سوبول — يعطى الصدارة لمفهوم « الثبات » على مفهوم « الحركة » ، ويقدم « المقولات المورفولوجية » على « المقولات التطورية » . ومن هنا فإن « البنيوية » — سواء أرادت أو لم ترد — لا بد بالضرورة من أن تسهم فى إبراز التعارض بين « **البنية** » و « **التاريخ** » ، أو بين « الثبات » و « الحركة » ، خصوصا وأن « التاريخ » لا يمكن أن يتسم بالثبات ، فضلا عن أنه لا ينتهى مطلقا . وقصارى القول أن « التحليل البنبوى » — فى رأى سوبول — جهد علمي يستهدف **تشريح** البنيات ، فى حين أن « التحليل التاريخى » لا يقتصر على « التشريح » ، بل يمتد أيضا إلى ضرب من « الدراسة الفسيولوجية » للبنيات . وبينما يقرر بعض « البنيويين » أن من شأن كل « بنية » أن تبقى

كما هى ، اللهم إلا إذا اصطدمت — من الخارج — ببنيات أخرى ، نجد أن المحرك الحقيقى لتغير « البنيات » — فى رأى المؤرخين — هو « التناقض » الباطنى الكامن فى صميم « البنيات » . حقا إن ثمة « بنيويين » يقولون بوجود « تقابلات » ، يكمل بعضها الآخر ، — داخل « البنيات » نفسها — ولكن هذه « التقابلات » ثابتة ، كما أن « البنيات » هى الأخرى « ثابتة . وأما فى نظر أهل التاريخ ، فإن حركة البنيات هى حركة « تناقض » ، لا حركة « تقابل » (أو تكامل) ، بمعنى أن المحرك الحقيقى للتغير كامن فى صميم « البنية » أو « البنيات » نفسها . وإلا ، فماذا عسى أن تكون « الثورة » (مثلا) إن لم تكن « موتا » باطنيا لبنية ما من « البنيات الاجتماعية » ؟ وهكذا يبرر سوبول التعارض القائم بين « المنهج التاريخى » ، مؤكدا أن البنيويين يضعون دائما « التزامن » أو « التواقت » synchronie ، فى مقابل « التعاقب » أو « التطور » diachronie وبالتالى فإن « البنية » عندهم هى دائما نسيج من الأشياء « المتقابلة » التى يكمل بعضها البعض الآخر ، لا نسيج من « المتناقضات » ...

١ — ٦ وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند تلك التفرقة البنيوية الهامة بين **الساكرونى** (=التزامن) و « **الدياكرونى** » (=التطور) ، لكى نبين كيف أن الاهتمام بالبنية قد حمل — منذ البداية — ضربا من التشديد على أهمية الاعتبارات المورفولوجية أو البنائية بالقياس إلى الاعتبارات التطورية أو التاريخية . ولا شك أن المسئول الأول عن هذا الاتجاه (كما سنرى من بعد بالتفصيل) هو عالم اللغة السويسرى المشهور فرديناند دى سوسير الذى كان موقفه بمثابة رد فعل عنيف ضد الدراسات التاريخية المقارنة للغات ، مما جعله يعطى الصدارة لما هو « **تزامنى سكونى** » على ما هو « **تاريخى تطورى** » ولم يكن هذا الاتجاه البنيوى فى فهم الظاهرة اللغوية بمثابة إنكار تام لكل بعد تاريخى ، ولكنه كان بمثابة رفض لأسبقية « التفسير التاريخى » على « التفسير البنيوى » . ولعل هذا ما عبر عنه العالم اللغوى الفرنسى بنفنست حين كتب يقول : « إن اللغة — فى حد ذاتها — لا تنطوى على أى بعد تاريخى . إنها « تزامن » (**سانكرونى**) ، و « بنية » ؛ وهى لا تؤدى وظيفتها إلا بمقتضى طبيعتها الرمزية . ولكن ليس المقصود بهذا الرأى هو إدانة الاعتبار التاريخى ، بل شجب النظرة الذرية إلى اللغة ، وإدانة النزعة الآلية فى رؤية التاريخ . والواقع أن الزمان ليس هو العامل الفيصل فى التاريخ ، بل هو مجرد إطار له . وأما علة التغير الذى يطرأ على هذا العنصر أو ذاك من عناصر اللغة ، فإنها تكمن من جهة فى طبيعة العناصر المركبة لها فى لحظة معلومة ، ومن جهة أخرى فى علاقات البنية القائمة بين تلك العناصر . وإذن فلا بد

من الإستعاضة عن الملاحظة الغفل للتغير وعملية تلخيصها فى صيغة تقابل ، بتحليل مقارن لحالتين متعاقبتين أو لتنظيمين مختلفين ... وهكذا يجئ « **الدياكرونى** » (= التطور) فيسترد مشروعيته بوصفه تعاقبا ل « **سانكرونيات** » (=حالات سكونية) . ولكن الأهمية الكبرى هى دائما لمفهوم « النظام » أو « النسق » بما يكفله لعناصر اللغة من تماسك » .

ولو أننا تجاوزنا دائرة « الظواهر اللغوية » ، من أجل فهم « البنية » بصفة عامة ، لوجدنا أن « البنية » ـ بأبسط معنى من معانيها ـ هى « نظام من العلاقات الثابتة الكامنة خلف بعض التغيرات .» ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن كل علم من العلوم لا بد من أن يكون « **بنيويا** » : فإننا لو تساءلنا ما الذى يدرسه هذا العلم أو ذاك ، لكان الجواب بلا شك أنه « يدرس أنسقة من العلاقات .» وحين يكون على العالم أن يختار هذه « البنية » أو تلك ، كمنظور رياضى ممكن من أجل وصف بعض الموضوعات العينية ، أعنى من أجل تكوين وجهة نظر خاصة بصدد مجموعة من الموضوعات فى العالم الواقعى ، فإنه عندئذ يقوم بصياغة « نموذج » . و « النموذج » ـ بهذا المعنى ـ لا يوجد إلا فى الأشياء نفسها . ولكن المهم أن هذا « النموذج » يمثل « نسقا من المعقولية » ، يستطيع العالم ـ عن طريقه ـ إدراك أو فهم « العلاقات » بين الأشياء ، وبالتالى صياغة الواقع فى مجموعة من المقولات المورفولوجية (أو البنائية) . ولا شك أن « البنية » ـ من هذه الناحية ـ تتخذ بالضرورة طابعا استاتيكيا (سكونيا) ؛ ولكننا لو فهمنا « البنيات » على أنها « أنسقة من المعقولية » ، ولو أدركنا أن هذه « الأنسقة » تؤلف مستويات مختلفة يردنا كل منها إلى الآخر ، لما وجدنا أدنى صعوبة فى فهم فكرة « **السانكرونى** » فإن هذه الفكرة ـ فى الحقيقة ـ إنما تشير إلى وجود « تراتب » (أو « تنظيم تدرجى ») بين أنسقة المعقولية ، وبالتالى فإنها تحول بيننا وبين الإلقاء بتلك الكثرة الهائلة من الوقائع التجريبية إلى ذلك العالم الضبابى المظلم : عالم اللامتعقل «I' impensable» وإذن فإن تعريف البنية بوصفها « نسقا من المعقولية » لا بد من أن يقودنا إلى رفض تلك « الخبرات المعاشة » التى يدرك البشر أنفسهم من خلالها ، مع استبعاد كل تلك « الصور الواعية » المتغيرة التى يشكلها البشر عن تطورهم .

١ ـ ٧ من كل ما تقدم يمكننا أن نفهم مغزى عبارة ليفى اشتراوس المشهورة التى يقول فيها : « إما أن تكون العلوم الإنسانية علوما **بنيوية** ، وإما ألا تكون علوما على الاطلاق :

لأنها لن تملك القدرة على التبسيط ، اللهم إلا إذا أصبحت بنيوية . » وقد سبق لنا أن شرحنا للقرىء ما هو المقصود بـ « التبسيط العلمى » — فى نظر ليفى اشتراوس — ولكن لا بأس من أن نضيف إلى ما أسلفنا أن « التبسيط » هنا إنما يعنى « التنظيم البنيوى » الذى يرد الوقائع المتكثرة إلى مجموعة محدودة من العلاقات الرياضية البسيطة ، خصوصا وأن من طبيعة « البنية » — كما قلنا — أن تكون « مغلقة » ، وأن تكون منطوية على عدد محدود من « القواعد » (كما هو الحال فى « اللغة » مثلا) . فإذا أضفنا إلى ما تقدم أن « البنية » أيضا هى « قانون تغيراتها » ، أمكننا أن ندرك السر فى هذا الخلط الذى طالما وقع فيه الكثيرون حينما التبست عليهم « **البنيوية** » بـ النزعة « **الصورية** » ، وكأن كل ما يهدف إليه « المنهج البنيوى » هو مجرد الوصول إلى ضرب من «الصياغة الصورية » . والواقع أن اتهام « البنيوية » بأنها شكل من أشكال « الصورية » قد نشأ عن اعتقاد البعض بأن التحليل البنيوى يوجه كل اهتمامه إلى « الأشكال الدالة » ، بدلا من الاهتمام بـ « المضامين المدلولة » . ولعل هذا ما حدا بليفى اشتراوس إلى دفع تهمة الصورية عن « البنيوية » بقوله : « إن البنيوية ترفض إقامة تعارض بين « العينى » و « المجرد » ، وتأبى إعطاء قيمة ممتازة للثانى منهما ... إن الصورة تتحدد بتقابلها مع مادة غريبة عنها ؛ وأما البنية فإنها لا تملك مضمونا متمايزا ، وإنما هى نفسها المضمون ، مدركا داخل تنظيم منطقى ، منظور إليه باعتباره خاصية للواقع » . وسنرى فيما بعد أن « البنيوية اللغوية » (مثلا) لم تقتصر على الاهتمام بالسيميولوجيا (ألا وهى « علم الدالات » science des signifiants) ، بل هى قد اهتمت أيضا بالسيمانطيقيا (ألا وهى « علم المدلولات » : science des signifiés) .

ويبقى الآن أن نحاول — فى ختام هذا الفصل — الاهتداء إلى تعريف واحد يمكن عن طريقه تحديد مفهوم « **البنية** » تحديدا منطقيا دقيقا . والرأى عندنا أنه على الرغم من تعدد التعريفات التى قدمها الباحثون المختلفون لهذا اللفظ ، فإن من الممكن الإجماع على الأخذ بالتعريف الذى قدمه لنا « لالاند » فى معجمه المشهور حين قال : « **إن البنية هى كل مكون من ظواهر متماسكة ، يتوقف كل منها على ما عداه ، ولا يمكنه أن يكون ما هو إلا بفضل علاقته بما عداه** » . ولا شك أن من مزايا هذا التعريف أنه عام يصدق على جميع أنواع « البنيات » (بما فيها « البنية الرياضية » ، و « البنية اللغوية » ، و « البنية الأنثروبولوجية » ... إلخ) ، ولكن « الاتجاه البنيوى » المعاصر — نظرا لأنه قد كان فى أصله ثمرة للنجاح الذى أحرزته علوم اللغويات (ليس فقط لدى العالم السويسرى فردينان

دى سوسير ، وإنما أيضا لدى كل من مدرسة براغ ومدرسة موسكو) ــ فإنه قد حرص على تأكيد حقيقة أخرى هامة ، ألا وهى « أنه لا يمكن أن تكون ثمة « بنية » إلا حيث تكون ثمة « لغة » ...» . ولم يكن انتشار « البنيوية » فى مجالات أخرى غير مجال اللغة على سبيل التشبيه أو المجاز ، أو لمجرد الرغبة فى الامتداد بـ « النموذج اللغوى » إلى دوائر أخرى جديدة ، وإنما كان صدى لاقتناع البنيويين بأهمية « الرمز » فى حياة الإنسان ، بوصفه مصدرا للتفسير من جهة ، ومنبعا للإبداع الحى من جهة أخرى . وهكذا أصبحت « البنيوية » تضم تحتها كل العلوم المهتمة بدراسة « الرموز » أو « العلامات » signes ، أو على الأصح « أنسقة العلامات » ، مع العلم بأن الجديد فى « العلامة » ليس هو « المدلول » le signifié نفسه ، بل هو علاقته بـ « الدال » le signifiant وسيكون علينا ــ فيما يلى ــ أن نشرع فى فهم « البنيوية » نفسها انطلاقا من « علوم اللغة » التى كانت البؤرة الأولى لإشعاعها .

« البنيـة »

فى ميدان « اللسانيات »

الفصل الثانى

« البنيوية اللغوية »

٢ — ١ إذا كان الكثيرون قد وجدوا **للوجودية** — فى الماضى البعيد أو القريب — أسلافا ، من أمثال القديس أوغسطين ، وبسكال ، ومين دى بيران ، وكيركجارد ، ونيتشه ، وغيرهم ، فإن البعض أيضا قد وجد **للبنيوية** — فى الماضى البعيد أو القريب — أسلافا من أمثال أرسطو ، وريمون لول Raymond Lulle وليبنتس ، وروسو ، وكانت ، وماركس ، وفرويد (بل وربما أيضا كروتشه !) . ولكن ، إذا كانت هذه « الشجرة » الضخمة من « الأنساب » مثار شك — أو على الأقل موضع تساؤل — فإن الذى لا شك فيه أن الأب الحقيقى للحركة البنيوية فى العصور الحديثة هو العالم اللغوى السويسرى فردينان دى سوسير (١٨٥٧ — ١٩١٣) . وعلى الرغم من أن أهم أعمال « أستاذ اللغويات الكبير بجامعة جنيف » لم تنشر إلا بعد وفاته ، إذ قام بنشر محاضراته فى « علم اللغة » بعض تلامذته عام ١٩١٦ — استنادا إلى مذاكراته وما سجله بعض مستمعيه — ؛ بل وعلى الرغم من أن دى سوسير نفسه لم يستخدم كلمة « بنية » ، وإنما استخدم كلمة « نسق » أو « نظام » ، إلا أن الفضل الأكبر فى ظهور « المنهج البنيوى » (فى دراسة الظاهرة اللغوية) يرجع إليه هو أولا وبالذات . صحيح أن أحدا لم يكترث بتلك المحاضرات التى ظهرت لأول مرة فى أحلك ساعات الحرب العالمية الأولى ، ولكن من المؤكد أن نيتشه لم يجانب الصواب حين قال إن جلائل الأعمال كثيرا ما تجىء على أقدام حمائم السلام ! أجل ، فقد كان ظهور « محاضرات » دى سوسير فى « علم اللغة » عام ١٩١٦ ، فاتحة عهد جديد فى مضمار « العلوم اللسانية » بصفة خاصة ، و « العلوم الإنسانية » بصفة عامة .

وأما النزعة « البنيوية اللغوية » — بالمعنى المحدد لهذه الكلمة — فإنها لم تظهر إلى حيز الوجود إلا عام ١٩٢٨ ، فى المؤتمر الدولى لعلوم اللسان الذى انعقد بلاهاى بهولنده حيث قدم ثلاثة علماء روس ، ألا وهم ياكوبسبون Jackobson ، وكارشفسكى : Karcevsky ، وتروبتسكوى : Troubetzkoy ، بحثا علميا تضمن الأصول الأولى

لهذه النزعة ؛ ولم يلبثوا بعد ذلك أن أصدروا بيانا أعلنوه فى المؤتمر الأول للغويين السلاف الذى انعقد فى براغ عام ١٩٢٩ ، استخدموا فيه كلمة « بنية » بالمعنى المستعمل اليوم ، ودعوا فيه إلى اصطناع « المنهج البنيوى » ، بوصفه « منهجا علميا صالحا لاكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها » .

٢ — ٢ وقد كانت الخطوة الأولى التى قام بها فرديناند دى سوسير على هذا الدرب هى العمل على تحديد موضوع « علم اللغة » ، بعد النظر إلى شتى العوامل البيولوجية ، والفيزيقية ، والسيكولوجية ، والاجتماعية ، والتاريخية ، والجمالية ، والعلمية ، (أو البرجماتية) التى تتداخل وتتشابك ، لتكون نسيج النشاط اللغوى لدى البشر . ولم يلبث دى سوسير أن أقام تفرقة أولية هامة بين « **اللغة** » و « **الكلام** » ، على اعتبار أن « اللغة » — فى ماهيتها — نظام اجتماعى مستقل عن الفرد ، فى حين أن « الكلام » هو منها بمثابة التحقيق العينى الفردى . ومعنى هذا أن « اللغة **تقنين اجتماعى** ، أو **مجموعة من القواعد** (Code) فى حين أن « الكلام » **فعل فردى** (**يقوم به شخص ما فى حديثه مع أشباهه**) . والصلة بين « اللغة » و « الكلام » هى كالصلة بين « الجوهرى » و « العرضى » (أو « الثانوى ») . وتبعا لذلك فإن موضوع « علم اللسان » هو « **اللغة منظورا إليها فى ذاتها ولذاتها** » . صحيح أن « اللغة تنطوى بالضرورة على مجموعة من « العناصر » ، ولكن هذه « العناصر » نفسها تفترض « نظاما » أو « نسقا » ، يجعل منها « صورة » Forme ، لا « جوهرا » substance ؛ ومن ثم فإن التعريف الصحيح للغة هو أن يقال إنها « **نسق عضوى منظم من العلامات** » . signes .

بيد أن هذه « العلامات » — فى رأى سوسير — مزدوجة ، أو « **ذات وجهين** » : لأن العلامة اللغوية لا تربط شيئا ما باسم ما ، كما أن اللغة بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد « تحويل » أو « نقل » للواقع (من « المجال العينى » إلى « المجال المجرد ») ، **وإنما** « **العلامة** » عبارة عن اتحاد لـ « صورة صوتية » — ألا وهى « الدال » le signifiant بـ « تمثل ذهنى » (أو « تصور ») — ألا وهو « المدلول » signifiè — . وعلى حين أن « الدال » يندرج تحت «النظام المادى » (لأنه عبارة عن أصوات ، أو إيماءات ، أو حركات ، أو صور محسوسة ...إلخ) ، نجد أن « المدلول » يندرج تحت « النظام الذهنى » (لأنه يتحدد على مستوى المحتوى أو المضمون ، كفكرة أو معنى ، لا كشىء أو موضوع) . ولما كانت « العلامة » هى عبارة عن ذلك

« الكل المتألف من الدال والمدلول » ، فإن « الدلالة » هى مجرد « علامة » تتحقق من تألف هذين العنصرين . ولهذا يشبه دى سوسير « اللغة » بورقة ذات وجهين : « الوجه » فيها هو « الدال » ، و « الظهر » هو « المدلول » ، ولا يمكن تمزيق وجه هذه الورقة دون تمزيق ظهرها ، ومن ثم فإنه لا يمكن القضاء على « الدال » ، دون القضاء على « المدلول » (والعكس بالعكس) ؛ أو (على حد تعبير دى سوسير نفسه (: « إن الفكر هو وجه الصفحة : recto ؛ بينما الصوت هو ظهر الصفحة : verso ، ولا يمكن قطع الوجه دون أن يتم فى الوقت نفسه قطع الظهر ؛ وبالمثل لا يمكن — فى مضمار اللغة — فصل الصوت عن الفكر ، أو فصل الفكر عن الصوت ، اللهم إلا إذا قمنا بضرب من العزل أو التجريد ، ولكننا عندئذ لن نصل إلا إلى « علم نفس محض » أو « علم أصوات » (فونولوجيا) محض . » ، ولما كانت اللغة « نسقا من العلامات » ، بل لما كانت « العلامة » (لا « العبارة ») هى « الوحدة اللغوية » ، فقد ذهب سوسير إلى أن « المهمة الأولى التى تقع على عالم اللغويات هى تحديد ما يجعل من اللغة نظاما نوعيا خاصا داخل مجموعة الوقائع السيميولوجية ... والحق أن المشكلة اللغوية — فى رأينا — إنما هى أولا وقبل كل شىء مشكلة « **سيميولوجية** » ومعنى هذا أن اللغة تنتمى إلى تلك المجموعة الكبرى من « الأنظمة الرمزية » التى تتألف منها « الثقافة » (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة) ، ومن بينها الفن ، والأساطير ، والكتابة ، وآداب المعاملات ، وغير ذلك من الطقوس أو المواضعات الاجتماعية . وليست « **السيميولوجيا** Sèmiologie سوى ذلك العلم الذى يدرس حياة العلامات فى كنف الحياة الاجتماعية . ومن المعروف أن هذه الدراسة قد عرفت الكثير من التطورات الهامة ، ابتداء من سنة ١٩٣٠ ، خصوصا على يد كل من بارت R. Barthes وبريتو L. Prieto ، وسبيوك L. Sebeok ولكن ، لا يجب أن ننسى أن « اللغويات » هى عميدة العلوم السيميولوجية جميعا : لأن « اللغة » — بين سائر أنظمة (أو أنسقة) العلامات ، هى — بطبيعة الحال — أكثرها شمولا وأشدها تعقيدا . ولا يفوتنا أيضا أن نشير — فى هذا المقام — إلى أن المبدأ الذى أقامه دى سوسير فى هذا المجال قد امتد إلى خارج نطاق الدراسات اللغوية ، فعرف طريقه إلى باقى العلوم الإنسانية ، وأصبح كل علم من هذه العلوم على وعى ب « **سيميولوجيته** » الخاصة . وبدلا من أن تذوب « اللغة » فى « المجتمع » ، فقد شرع « المجتمع » يتعرف على نفسه باعتباره « لغة » . وهكذا راح بعض محللى المجتمع يتساءلون عن مدى إمكانية

تفسير « البنبات الاجتماعية » أو — على مستوى أخر — تفسير تلك « الروايات المعقدة » التى يسمونها باسم « الأساطير » ، بوصفها مجموعة من « **الدالات** » التى لا بد من البحث لها عن « **مدلولات** » . وكل هذه المحاولات — كما لاحظ بنفنست — هى التى تحفزنا إلى التساؤل عن مدى احتمال كون الطابع الأساسى للغة — ألا وهو تألفها من علامات — صالحا لأن يكون طابعا مشتركا يميز مجموع الظواهر الاجتماعية التى تتألف منها « الثقافة » .

٢ — ٣ ونحن نلاحظ أيضا أن دى سوسير لم يقتصر على التمييز بين « اللغة » و « الكلام » ، أو بين « الدال » و « المدلول » ، بل هو قد أقام تفرقة أخرى هامة بين « اللغويات الداخلية » : interne ، و « اللغويات الخارجية » : externe ، على اعتبار أن الأولى هى بمثابة دراسة **محايثة** immanente للغة ، فى حين أن الثانية هى عبارة عن دراسة للعلاقات القائمة بين اللغة من جهة ، وبين الدوائر المؤثرة عليها ، كالحضارة والتاريخ السياسى ، وعلم النفس ... إلخ من جهة أخرى . ويشرح لنا دى سوسير نفسه هذه التفرقة بين « لغويات » « **خارجية** » وأخرى « **داخلية** » ، فيقول : « إن فى استطاعة اللغويات الخارجية أن تسترسل فى عملية تجميع التفاصيل الجزئية وإضافتها بعضها إلى بعض ، دون أن تصل يوما إلى الشعور بأنها قد أصبحت محصورة بالفعل بين طرفى كماشة « **النظام** » أو « النسق » . ولعل من هذا القبيل — مثلا — ما قد يفعله أحد المؤلفين حين يعمد إلى حشد الوقائع المرتبطة بانتشار إحدى اللغات خارج موطنها الأصلى ، مفسرا تلك الوقائع على طريقته الخاصة . وحين يريد الباحث أن يقف على العوامل التى أدت إلى خلق « لغة فصحى » فى مقابل « اللهجات العامية » ، فإنه لا بد واجد أمامه دائما سبيل التعداد أو الإحصاء البحت ، لدرجة أنه حتى إذا عمد أحيانا إلى تنظيم الوقائع بصورة منهجية (إن فى كثير أو قليل) ، فلن يكون ذلك إلا بالنظر إلى مستلزمات الوضوح . وأما بالنسبة إلى اللغويات الداخلية ، فإن الأمر على خلاف ذلك تماما : لأن اللغة — فى نظرها — **نسق لا يعرف سوى نظامه الخاص** . وقد يكون فى تشبيهها بلعبة الشطرنج ما من شأنه أن يعيننا على إدراك ذلك بشكل أفضل . والواقع أنه قد يكون من اليسير علينا نسبيا أن نميز — فى هذا المجال — بين ما هو خارجى وما هو داخلى : فإن كون هذه اللعبة قد انتقلت إلى أوروبا من بلاد الفرس يمثل واقعة ذات طبيعة خارجية ، فى حين أن كل ما يتعلق بنظام اللعبة وقواعدها يمثل — على العكس من ذلك — واقعة ذات طبيعة داخلية . ولو أننى عمدت إلى

استبدال قطع الشطرنج الخشبية بقطع أخرى عاجية ، لما كان لهذا التغيير أى أثر على نظام اللعبة نفسها . وأما إذا عمدت إلى زيادة عدد القطع أو إنقاصها . فلا بد أن يكون من شأن هذا التغيير المساس بنظام اللعبة وقواعدها فى الصميم . » .

٢ — ٤ ولو أننا توقفنا الآن عند تشبيه سوسير للغة بلعبة الشطرنج ، لوجدنا أن هذا التشبيه يؤكد أولا أن اللغة « نظام » أو « نسق » له قواعده الخاصة ، وأن مكونات هذا النسق مترابطة فيما بينها ككل متماسك ، فضلا عن أنه (ثانيا) يعطى الأولوية أو الصدارة للغويات الداخلية على اللغويات الخارجية ، على اعتبار أن المهم هو التنظيم الباطنى للغة (أعنى قواعدها الداخلية) لا تاريخها أو نشأتها أو مراحل تطورها (أعنى مظاهرها الخارجية المتعاقبة على مر الزمان) . وإذا كانت اللغويات الخارجية وثيقة الصلة بدراسات أخرى مازالت فى دور التكوين ، كاللغويات الاثنولوجية ، واللغويات السيكولوجية ، واللغويات السوسيولوجية ، فإن الدراسة الداخلية للغة قد قامت خارج نطاق الافتراضات الفلسفية المسبقة ، سواء أكانت نفسانية أم معيارية ، لأنها اتخذت منذ البداية طابعا علميا مستقلا . وعلى حين أن العلوم الطبيعية — فيما يقول دى سوسير — تبدأ تصنيفها بوصف كل وحدة من الوحدات ، نجد أن وصف عناصر اللغة لا يمكن أن يتم إلا بالنظر إلى علاقة كل عنصر بما عداه من العناصر الأخرى ، نظرا لأن أحدا من هذه العناصر لا يملك أية قيمة ذاتية (باطنية) اللهم إلا بتقابله مع باقى العناصر الأخرى . ومعنى هذا أنه لا سبيل إلى اعتبار اللغة مركبا مختلطا يتألف من مجموعة من الوحدات المادية ، بل إن اللغة نسق أو نظام من « القيم » التى يتقابل بعضها مع البعض الآخر . وليست فكرة « النظام » أو « النسق » — عند سوسير — سوى مجرد تأكيد لضرورة إحلال « المنهج البنيوى » محل « المنهج التاريخى » فى دراسة الظواهر اللغوية ، خصوصا وأن الدراسات التاريخية المقارنة للغات لم تؤد بالفعل إلى الكشف عن طبيعة اللغة بوصفها « صورة » لا « جوهرا » . صحيح أن دى سوسير نفسه لم يضع لنا الخطوات المنهجية الدقيقة لهذه « اللغويات الداخلية » التى تدرس نسق اللغة ، وقواعدها الباطنية ، ونظامها البنيوى ، ولكن من المؤكد أنه هو الذى مهد السبيل لحلول « البنيوية » محل « الذرية » Atomisme ، و « الكلية » محل « الفردية » ، فى مضمار الدراسات اللغوية عموما ، والأبحاث الفونولوجية خصوصا .

٢ — ٥ وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة طويلة عند تفرقة أخرى هامة (أشرنا إليها من قبل أكثر من مرة) ، ألا وهى تلك التفرقة التى أقامها دى سوسير بين « التزامن » أو « التواقت » Aynchronie من جهة ، وبين « التطور » أو « التعاقب » Diachronie من جهة أخرى . وعلى حين أن وجهة النظر «التزامنية» تمثل محورا أفقيا تقوم فيه العلاقات بين « الأشياء المتواجدة» (أو « المتواقتة ») على أساس ثابت ليس للزمان فيه أى مدخل ، نجد أن وجهة النظر « التعاقبية » تمثل محورا رأسيا تقوم فيه العلاقات بين الأشياء المتتابعة على أساس التغير الزمنى أو التاريخى . ومعنى هذا أن وجهة النظر الأولى — فيما يتعلق بعلوم اللسان — هى وجهة نظر **وصفية** تقتصر على النظر إلى « حالات » اللغة ، فى حين أن وجهة النظر الثانية هى وجهة نظر تاريخية تحرص على وصف تطور اللغات . ونحن نعرف أن هذه النظرة الثانية هى التى كانت سائدة فى معظم الدراسات اللغوية إبان القرن التاسع عشر ، مما جعل دى سوسير يؤسس « علم اللسان » الحديث على قطيعة تامة مع التقليد اللغوى الذى كان سائدا فى ذلك العصر . وقد شبه دى سوسير العالم اللغوى الذى يدرس « حالة » من « حالات » اللغة ، دون أن يستبعد « العامل التاريخى » ، بالشخص الذى ينظر إلى مشهد ثابت ، وهو فى حالة حركة ودوران ، دون أن يفطن إلى أن الواجب يفرض عليه أن يثبت فى مكانه ، وأن يتوقف عن الحركة ، لكى ينظر إلى المشهد من زاوية واحدة . وأما إذا تحرك ، فإنه لن يجد نفسه إلا بإزاء حالات مختلفة للمشهد الأول الذى يريد رؤيته ، فى حين أن هذا التعاقب الزمنى لن يفيده فى معرفة طبيعة المشهد نفسه . ونحن نعرف — فيما يقول دى سوسير — أن تاريخ أية كلمة ، كثيرا ما يكون بعيدا كل البعد عن أن يفيدنا فى فهم المعنى الحالى لتلك الكلمة . وما دامت اللغة — فى حد ذاتها — هى مجرد « نسق » أو « نظام » ، بل وما دامت تعمل ، أو تؤدى وظيفتها باعتبارها « بنية » ذات « طبيعة رمزية » ، فلا بد من التسليم بأنها لا تنطوى — فى ذاتها — على أى « بعد تاريخى » .

ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن غلبة « النزعة التطورية » على معظم مناحى التفكير فى القرن التاسع عشر هى التى أملت على علماء اللسان — فى تلك الآونة — اعتبار « التاريخ » بمثابة المنظور الأساسى للغة ، واصطناع « التعاقب » كمبدأ أول للتفسير ، مع الحرص على تجزئة اللغة إلى عناصر منعزلة ، من أجل البحث عن قوانين التطور الخاصة بكل منها على حدة . وحين قام دى سوسير بمعارضة هذه النزعة التطورية فى

فهم اللغة ، فإنه لم يكن يهدف من وراء ذلك إلا إلى إبراز أهمية المنظور الوصفى (السانكرونى) : ألا وهو منظور الذوات المتكلمة ، وهى تلك الذوات التى لا ينطوى استخدامها للغة على أية إحالة إلى التاريخ ! ودى سوسير يذكرنا — فى هذا الصدد — بأن التفكير فى اللغة — كما هو الحال مثلا عند مدرسة بور رويال — لم يكن قائما على اعتبارات تاريخية — كما أصبح الحال من بعد على يد أهل النحو المقارن فى القرن التاسع عشر — وإنما كان يقوم على أساس التفرقة بين وجهة النظر التطورية ووجهة النظر الوصفية ، مع إعطاء الصدارة لهذه النظرة الثانية على النظرة الأولى . ومن هنا ، فإن الدعوة إلى اعتبار اللغة « نسقا » أو « نظاما » ، تضطرنا — فيما يقول دى سوسير — إلى التخلى عن المنظور التاريخى فى دراسة اللغات ، من أجل العودة إلى المنظور الوصفى ، القائم على استبعاد كل « نزعة ذرية » . ولا بد من أن يكون دى سوسير هنا قد وقع تحت تأثير « علم الاقتصاد » الذى كان يميل فى ذلك الوقت إلى القول بوجود استقلال نسبى لقوانين التوازن بالقياس إلى قوانين التطور ، لدرجة أن البعض كان يقرر أن فى إمكان الأزمات نفسها أن تؤدى إلى « إعادة تنظيم » تام للقيم فى استقلال ، أو بمعزل ، عن تاريخها . وفضلا عن ذلك ، فقد أراد دى سوسير لعلم اللسان أن يتحرر من شتى العناصر الغريبة عنه ، لكى يقتصر على التزام حدود السمات النوعية المحايثة — أو الباطنة — فى صميم النسق اللغوى نفسه . وأما السبب الرئيسى الذى عمل على صبغ « بنيوية » دى سوسير بهذا الطابع **السانكرونى** (فيما يقول جان بياجيه) فهو الطابع الاعتباطى ، أو — التعسفى الذى نسبه إلى « العلامة اللفظية » ... وقبل أن نتوسع فى شرح المقصود بهذه العلاقة الاعتباطية — أو « التعسفية » arbitraire التى تربط الدال بالمدلول — فى نظر دى سوسير — لا بأس من أن نشير إلى أن تلك الثنائية الحاسمة التى أقامها العالم اللغوى السويسرى الكبير بين « **التواقت** » : (**السانكرونى**) و « **التعاقب** » : (**الدياكرونى**) قد لقيت الكثير من التعديلات والتنقيحات على يد بعض علماء اللغة اللاحقين له ، من أمثال تروبتسكوى وأهل دائرة براغ — على وجه الخصوص — ، كما ظهرت الكثير من الدراسات الهامة التى حاول أصحابها القيام بأبحاث بنيوية « دياكرونية » . على أساس القول باحتمال تعاقب مرحلتين مختلفتين من مراحل التطور — فى نطاق لغة واحدة بعينها — تكونان بمثابة « بنيتين » متواليتين يدرس الباحث العلاقات بينهما ، مستندا إلى ما كان فى البنية الأصلية الأولى من إمكانيات أو استعدادات للتغير .

ولعل من هذا القبيل مثلا ما قام به رومان ياكوبسون من دراسات فى كتابه المشهور : « مبادئ الفونولوجيا التاريخية » سنة ١٩٣١ ، أو ما قدمه لنا أندريه مارتينيه من أبحاث فى مؤلفه الموسوم باسم : « اقتصاديات التغيرات الصوتية » سنة ١٩٥٥ ، وما ضمنه بنفنست كتابه « مشكلات علم اللسان العام » سنة ١٩٦٦ من مقالات وأبحاث ودراسات . ولكن ، يبقى أن نعترف لسوسير بالفضل الأكبر فى هذا المضمار لأنه كان أول من نظر إلى اللغة فى صميم نشاطها الوظيفى الحقيقى ، على اعتبار أن « المظهر السانكرونى للغة — بالنسبة إلى الجماهير المتكلمة — هو الذى يمثل — وحده — الحقيقة الواقعية لكل نشاط لغوى » . ولا شك أن سوسير حين أعطى الصدارة « للتزامن » (أو السانكرونى) على « التعاقب » (أو الدياكرونى) ، فإنه قد وضع بذلك حدا للامتياز الذى كان يمنحه الباحثون السابقون عليه للغات المتحضرة — أو لغات « الثقافة » (كما كانوا يسمونها) — وبالتالى فإنه قد فتح السبيل أمام أهل العلوم اللسانية للقيام بوصف مماثل لتلك اللغات الأخرى التى لا تملك أى تراث مكتوب .

٢ — ٦ وأما قول دى سوسير بالطابع الاعتباطى (أو « التعسفى ») للعلامة اللفظية ، فقد كان تعبيرا عن اعتقاده بأن « الدال » لا ينطوى — فى صميم خصائصه الصوتية — على أية إشارة أو إحالة إلى قيمة « المدلول » أو مضمونه . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « إن هناك من الناس من يظن أن اللغة — فى صميم مبدئها الأساسى — هى عبارة عن سجل من الأسماء ، أعنى قائمة طويلة بالألفاظ المقابلة لما فى العالم من أشياء ... ولا شك أن مثل هذا التصور — فى أكثر أشكاله سذاجة — لا بد من أن يحيل العلامة اللفظية إلى نسخة طبق الأصل من الشىء الذى تشير إليه . ولكن الحقيقة أن الصلة التى تربط الدال بالمدلول هى مجرد صلة اعتباطية . وآية ذلك أن مفهوم كلمة « أخت » لا يرتبط بأية علاقة باطنية مع سلسلة الأصوات (أ — خ — ت) التى هى بمثابة « الدال » ، بدليل أن فى الإمكان تمثيل هذا المفهوم بأية مجموعة أخرى من الأصوات ، كما هو واضح من اختلاف اللغات : إذ نقول مثلا للدلالة على « الثور » فى فرنسا « boeuf » ، بينما نقول عنه فى إنجلترا : « ox ، وهلم جرا . » . ولكن ، إذا كانت العلامة اللفظية — فى نظر دى سوسير — مجرد علاقة صورية تربط « الدال » (أى الصورة الصوتية) ب « المدلول » : (أى « التصور »

أو « المضمون الذهنى ») ، فكيف نفهم هذا الطابع الاعتباطى المميز لها (أى للعلامة اللفظية ») دون التفكير فى الصلة التى تربطها بالشيء ؟ أليس الملاحظ — كما قال بنفنست — أن دى سوسير هنا قد انزلق من التفكير فى « الاسم » إلى التفكير فى « الشيء » لأن الطابع الاعتباطى الذى تحدث عنه ليس إلا سمة تميز علاقة « الدال » ب « الشيء » الذى يدل عليه ، لا بالمدلول (أو التصور) نفسه ؟! الواقع أننا لو بقينا على المستوى البنيوى المحض ، لكان علينا أن نقول إن الصلة بين الدال والمدلول صلة ضرورية ، لا اعتباطية ، لأن مفهوم « الثور » (أى المدلول ») من جهة والمجموعة الصوتية (ث—و—ر) الماثلة فى وعيى (أى الدال) من جهة أخرى ، هما بالضرورة شيء واحد ، فى حين أن العلاقة بين « الدال » (أى مجموعة الأصوات التى ألفظها) و « الشيء » نفسه (أى « الثور » فى المثال السابق) هى التى تعتبر « تعسفية » .

بيد أن النقد الذى وجهه بنفنست إلى دى سوسير — وإن كان صحيحا من بعض الوجوه ، خاصة وأن بعض تعبيرات دى سوسير قد لا تخلو من غموض أو لبس أو عدم تحديد — إلا أنه لا يطعن فى صحة الفكرة الأصلية التى نادى بها أبو البنيوية اللغوية الحديثة — ألا وهى أن العلاقة بين « الدال » و « المدلول » علاقة تواضعية ، اصطلاحية ، خالية من كل مبررات أو أسباب عقلية — . وحين قال دى سوسير إن العلامة اللفظية اعتباطية ، فإنه لم يكن يفكر فى صلة العلامة بالموضوع المشار إليه ، كما أنه لم يكن يريد الخوض فى تلك المشكلة الأفلاطونية التى كانت موضوعا للنقاش بين كل من هرموجين وكارتيلوس ، ألا وهى : « هل يكون مصدر تسمية الأشياء هو العرف أم البداهة الطبيعية ؟ » ، وإنما كان كل ما يعنيه هو الكشف عن السمة التعسفية التى تتسم بها العلامة اللفظية من حيث هى علاقة بين « الدال » و« المدلول » . والحق أن هناك مستويين لهذا « الاعتباط » أو « التعسف » : فهناك مستوى التعسف الماثل فى العلاقة القائمة بين العلامة والشيء (أو « المفهوم ») ، ثم هناك مستوى أخر يتمثل فى صميم العلاقة القائمة بين وجهى العلامة اللغوية نفسها . ولا شك أن هذا النمط الثانى من التعسف أو الاعتباط هو الذى كان يهم دى سوسير ، لأنه — فى رأيه — « المبدأ الذى يسود كل الدراسات اللسانية العلمية فى مضمار اللغة » . ومعنى هذا أن المبدأ السيميولوجى الأساسى عند سوسير هو : « أنه ليس ثمة علامة فى الطبيعة ، وإنما توجد العلامة حيث تكون ثمة وظيفة رمزية (تملك إقامة مثل هذه العلاقة التعسفية بين « دال » و « مدلول » .) ... » .

٢ — ٧ ولو كان لنا — الآن — أن نصدر حكما عاما على الجهد العلمى الهائل الذى قام به فرينان دى سوسير من أجل تأسيس علم اللغة أو وضع دعائم نزعة بنيوية لغوية ، لكان فى وسعنا أن نقول إن جميع النظريات اللغوية الحديثة مدينة للعالم السويسرى الكبير بالكثير من مبادئها الأساسية ، خصوصا مبدأ ثنائية العلامة اللفظية ، ومبدأ أولوية النسق (أو النظام) على العناصر ، ومبدأ التمييز بين اللغة والكلام ، ومبدأ التفرقة بين « السانكرونى » و « الدياكرونى » ... إلخ. ولعل هذا ما حدا بالعالم اللغوى الأمريكى الشهير بلومفيلد Bloomfield إلى القول بأن « دى سوسير كان أول من زود علم اللغة البشرية بأسس نظرية سليمة » . وقد اعترف له بالفضل الكبير — كذلك — علماء لغويون متعددون نذكر من بينهم ياكوبسون ، وهلمسليف Hielmslev (١٨٩٩ — ١٩٦٥) ، ومارتينية ، وتشومسكى Chomsky (المولود سنة ١٩٢٨) وغيرهم . وكل هؤلاء قد أجمعوا على القول بأن سوسير كان أول رائد للبنيوية الحديثة ، خصوصا وأنه كان أول من فطن إلى أن اللغة نظام مغلق له قواعده الخاصة ، وأنها بالتالى نسق مستقل يتخذ منه أفراد اللسان الواحد وسيلة للتواصل ، مع العلم بأن هذا النسق لا بد من أن يبقى فى أساسه تعسفيا صرفا . صحيح أن الكثير من آراء دى سوسير — كما سنرى فيما بعد — قد استهدفت للعديد من المآخذ ، وصحيح أيضا أن علم اللغويات الحديث قد عدل ونقح من نظريات دى سوسير فى السيميولوجيا ، والفونولوجيا ، وغيرهما ، ولكن من المؤكد أن معظم النظريات اللغوية الحديثة قد انطلقت من تعاليم دى سوسير ، على نحو ما وردت فى كتابه الشهير : « محاضرات فى علم اللسان العام » . (سنة ١٩١٦) . وعلى الرغم من أن دى سوسير نفسه لم يستخدم كلمة « بنية » — كما لاحظنا من قبل — إلا أن كل الحركة البنيوية التى ظهرت عام ١٩٢٨ مدينة له بالكثير من أفكارها الأساسية ، وفى مقدمتها محاولة الاهتداء إلى « نموذج » البنية العامة للأنظمة اللغوية ، فى صميم العلاقات القائمة بين « الوحدات الصوتية » (أو « الفونيمات ») بعضها وبعض . وهكذا ظهرت محاولات عديدة — استلهمت جميعها تعاليم دى سوسير الأساسية — من أجل إنشاء نسق يضم كل اللغات ، بإرجاعها إلى « بنيات أولية » ، سواء أكان ذلك فى مضمار الأصوات ، أم فى مضمار الأشكال النحوية ، أم فى مضمار الدلالات اللفظية ، أم فى مضمار التركيب المنطقى .. إلخ . ولا شك أن دى سوسير — بفلسفته الخاصة فى « علم العلامات » — قد مهد الجو لظهور « فكر

صورى » فى مضمار علوم المجتمع والثقافة ، وبالتالى لإقامة « **سيميولوجيا عامة** » (كما قال بنفست) .

٢ — ٨ فإذا ما انتقلنا الآن إلى دراسة **اللغويات البنيوية فى الولايات المتحدة الأمريكية** ، وجدنا أن تقدم الأنثروبولوجيا قد سار جنبا إلى جنب مع تطور اللغويات الوصفية . والواقع أن علماء الأنثروبولوجيا الذين كانوا يدرسون الشعوب الأمرندية (بعض قبائل الهنود الحمر بأمريكا) قد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى تعلم (ووصف) لغات أجنبية لم يكن « النموذج الهندو — أوروبى » كافيا لتفسيرها ، فضلا عن كونها لغات لا تملك أى تراث مكتوب ، وبالتالى فقد راحوا يلتجئون فى دراستها إلى أدوات — أو وسائل — التحليل الوصفى (**السانكرونى**) وحسبنا أن نعود إلى كتاب فرانز بوس : Franz Boas الذى صدر عام ١٩١١ تحت عنوان : « **المختصر فى اللغات الهندية الأمريكية** » ، لكى نتحقق من أنه كان مصدرا بمقدمة هامة فى علم اللغويات الوصفية . وأما « سابير » Edward Sapir (١٨٨٤ — ١٩٣٣) صاحب الكتاب الكلاسيكى المعروف عن « اللغة » ، فقد كان رائده فى دراسة علوم اللسان هو التشديد على المظهر الاجتماعى للغة ، مع الاهتمام بدراسة العلاقة بين اللغة والحضارة . وقد اقترح فى دراسته هذه عمل تصنيف علمى للنماذج المختلفة من اللغات ، بالاستناد إلى الطريقة الخاصة التى تنظم بها كل لغة دائرة التجربة الحسية ، وتعمل على تصنيفها .

وأما التيار الذى ساد اللغويات الأمريكية بأسرها منذ عام ١٩٣٠ حتى عام ١٩٥٠ ، فهو التيار الذى تزعمه ليونارد بلومفيلد : Leonard Bloomfield (١٨٨٧ — ١٩٤٩) مؤلف كتاب « اللغة » (سنة ١٩٣١) ؛ ويطلق عليه عادة اسم « النزعة التوزيعية » Distributionnalisme . وإذا كان كتاب بلومفيلد المشار إليه قد غطى معظم مجالات البحث اللغوى بما فيها تصنيف اللغات ، وجغرافية اللهجات ، واللغويات التاريخية ، فإن أهم ما ورد فيه هو العرض الذى قدمه المؤلف للمبادئ المنهجية (الميندولوجية) التى اقترح تطبيقها على عمليات تحليل اللغات ، ولعل أول ما نص عليه بلومفيلد — فى هذا المجال — هو ضرورة القيام بعملية سانكرونية (= وصفية) دقيقة نقتصر فيها على « وصف » اللغة . ولا يكتفى بلومفيلد هنا بمعارضة الاتجاهات « **الذهنية** » التى كانت تلجأ فى تفسيرها لوقائع اللغة إلى مبادئ

« العقل » و « الوعى » ، وإنما نراه يقترح — على العكس مما كان قد فعله سابير — اتباع منهج « آلى » ، أو « **مادى** » ، فى تفسير ظواهر اللغة ، وإن نظرة واحدة يلقيها المرء على التعريف الذى قدمه لنا بلومفيلد للغة — ألا وهو قوله إن اللغة هى مجرد سلوك بشرى شبيه بما عداه من أصناف السلوك الأخرى — لهى الكفيلة بأن تظهرنا على أن بلومفيلد قد تأثر بالمدرسة السلوكية الأمريكية فى علم النفس . والواقع — فيما يقول بلومفيلد — أن فى وسعنا أن نصف أى نشاط كلامى يقوم بين شخصين يتحدثان معا بالرجوع إلى نمط « **المؤثر والاستجابة** » ، **بحيث نقول إننا هنا بإزاء** « **م** ... س .. م ... **س** » (وهنا تكون س الصغيرة) هى استجابة لغوية ، أو رد فعل (بديل) لمنبه عملى ، ألا وهو م (الكبيرة) ، أعنى ذلك المنبه الذى تلقاه المتكلم ؛ ثم لا تلبث هذه الاستجابة — بدورها — أن تصبح منبها (بديلا) ، أو منبها لغويا ، يولد لدى المستمع ضربا من الاستجابة العملية .) . ولكن بلومفيلد يعد العلاقة القائمة بين « م » و « س » ، وبين « س » و « م » ، موضوعا يختص بدراسته كل من علم وظائف الأعضاء وعلم النفس ، دون أن يكون من حق عالم اللغة الاهتمام بدراسته ، ومعنى هذا أنه يستبعد من دائرة المرحلة الوصفية لدراسة اللغة كل ما يرتبط بدراسة « المعنى » . والسبب فى ذلك أنه يعتبر أن صرامة البحث الوصفى تستلزم الوقوف عند عملية تحليل « **الأشكال الصوتية** » (أو ما كان دى سوسير يسميه باسم « الدالات ») . ومن هنا فإن بلومفيلد قد وجد نفسه مضطرا إلى التسليم بفرض مؤداه أن لأشكال الحديث معنى ثابتا ، وأنه لا بد من أن يكون ثمة اختلاف فى المعنى يقابل كل اختلاف فى الشكل (والعكس بالعكس) . صحيح أن وجود الألفاظ المترادفة والمتجانسة — باعتراف بلومفيلد نفسه — يمثل اعتراضا مباشرا ضد هذا الفرض ، ولكن لا سبيل إلى تحليل اللغة دون اللجوء إلى أية افتراضات مسبقة ، اللهم إلا بالاقتصار على « التحليل الوصفى » للأشكال الصوتية ، دون اقتحام لمبحث « المعنى » على هذا المبحث الصوتى المحض .

٢ — ٩ لقد أراد بلومفيلد (وأعوانه) — إذن — أن يطوروا اللغويات البنيوية بإقامة « لسانيات وصفية » (أو كما يقال أحيانا « **تصنيفية** » Taxonomique) ، تستند أساسا إلى مناهج توزيعية ، مكملين بذلك البنيوية الوصفية (أو السانكرونية) التى كان دى سوسير قد وضع دعائمها . ولا بد لنا من أن نلاحظ — فى هذا

الصدد — أن « **الأشكال اللغوية** » التي جعل منها بلومفيلد موضوعا للوصف التوزيعي ، هي في الحقيقة « علامات لغوية » أريد لها أن تكون « ذات وجهين » ؛ مادام بلومفيلد يعرفها بقوله إنها « أشكال صوتية (فونيطيقية) ذات معان . » ، ولكن لما كان بلومفيلد قد عجز عن وصف عملية « الدلالة » نفسها ، فقد بقي الوصف التوزيعي محصورا في دائرة « الصورة الصوتية » ، أو في مجال « الدال » signifant المحض ، وبالتالي فقد ظلت الوحدات — عند بلومفيلد — مجرد وحدات « ذات وجه واحد » . هذا إلى أننا لو أدخلنا في اعتبارنا تلك التفرقة التي كان دي سوسير قد أقامها بين « علاقات **حضور** in praesentia (تجمع بين وحدتين لغويتين متحققتين بالفعل) و « علاقات **غياب** » in absentia (تجمع بين وحدة حاضرة ووحدات أخرى غائبة ، ولكن ثمة علاقة تقابل تجمع بينهما ، لكان في وسعنا أن نقول إن بلومفيلد لم يفسح أي مجال في بنيويته الوصفية لهذا النوع الثاني من العلاقات . ولو أننا أطلقنا على النوع الأول من العلاقات الاسم الاصطلاحي الذي يستخدمه اللغويون المعاصرون ، ألا وهو syntagmes (سانتاجمات) ، في مقابل paradigmes (برادجمات) ألا وهو الاسم الاصطلاحي الذي يطلقونه أيضا على النوع الثاني من العلاقات ، لكان في وسعنا أن نقول إن البعد « السانتجماتي » syntagmatique (أي البعد الأفقي القائم على علاقات الحضور) قد كان هو البعد المفضل لدى بلومفيلد . ولا غرو ، فقد انطلق بلومفيلد في أبحاثه اللغوية من الأشكال (أو الصور) الماثلة بالفعل في صميم الواقع ، ومن ثم فقد حدد « الوحدة » اللغوية بالرجوع إلى مجموع البيئات والسياقات التي يمكن أن تظهر فيها ، أعني بالاستناد إلى **توزيعها** في مجال أفقي (لا رأسي كما هو الحال في علاقات الغياب) . ومهما يكن من شيء ، فقد نظر بلومفيلد إلى مهمة العالم اللغوي على أنها محصورة في عملية وصف الكيان التام المكتوب (أو المجموعة الكاملة المسجلة) لأية لغة ما من اللغات ، على اعتبار أن هذا « الكيان » — في جوهره — كيان **تمثيلي** ؛ مع الاهتمام بتحديد الأنواع (أو الفئات) التي تنقسم إليها الوحدات ، ألا وهي تلك الأنواع (أو الفئات) المؤلفة من كافة الصور (أو الأشكال) التي يمكن أن تشغل وضعا معلوما بعينه ، أعني تلك التي تملك « **توزيعا** » واحدا بعينه . ومن هنا فإن ما يحدد وضع أي عنصر إنما هو — على وجه الدقة — تلك « الأوضاع » التي يمكن أن يشغلها في مجموع « الكيان المسجل العام »

corpus ، مضافا إليها كل الاستبدالات الممكنة فى تلك الأوضاع . و! « الصورة » فإنها لا تكتسب أى تحديد (أو تعريف) اللهم إلا بفضل العلاقات التى تجمعها بغيرها من الصور . وهكذا يتم وضع مبدأ التحليل البنيوى موضع التطبيق ، مع ملاحظة أن كافة الخطوات المنهجية المستخدمة فى هذه الحالة لن تكون إلا معايير صورية (أو شكلية) صرف . وقد جاء هاريس Z. S. Harris من بعد (فى كتابه : « مناهج اللغويات البنيوية » سنة ١٩٥١) فحاول أن يمضى بهذا « التحليل التوزيعى » إلى أقصى حدوده ، ثم لم يلبث كل من هوكت Hockett وبايك Pike (على سبيل المثال ، لا الحصر) أن حاولا — فى الولايات المتحدة الأمريكية — إدخال بعض التعديلات الهامة على هذا « التحليل التوزيعى » ، وظلت هذه الحركات سائدة فى الفكر اللغوى الأمريكى إلى أن ظهرت مناهج أخرى جديدة — خصوصا على يد تشومسكى Chomsky بدراسته اللغوية المعروفة باسم « النحو التوليدى » grammar generative

٢ — ١٠ وأما إذا انتقلنا الآن إلى القارة الأوروبية — حيث كانت آراء دى سوسير قد لقيت انتشارا واسعا — فسوف نجد أن اللغويات البنيوية قد وصلت إلى نتائج هامة — حوالى سنة ١٩٣٠ — خصوصا بعد ظهور « **الفونولوجيا** » (= علم الأصوات العام) التى كان قد أسهم فى العمل على نشأتها وتطويرها علماء لغويون مختلفون من موسكو ، وجنيف ، وبراغ ، وفيينا ، وغيرها . ولكن من المؤكد أن المؤسس الحقيقى « للفونولوجيا » هو العالم الروسى نيقولا تروبتسكوى Nicolas Troubetskoi (١٨٩٠ — ١٩٣٨) صاحب كتاب . « مبادئ الفونولوجيا » (الذى ظهرت له ترجمة فرنسية سنة ١٩٤٩) . وقد بدأ تروبتسكوى حياته العلمية بالاقبال على دراسة الإتنولوجيا — والإتنوجرافيا ، ثم تخصص فى دراسة اللغات « الفنلندية — الأوجرية » (وهى اللغات المسماة بالفرنسية Langues Finno - ougriennes) ، ولم يلبث بعد ذلك أن اتجه نحو دراسة « اللغويات العامة » ، على اعتبار أنها « الفرع الوحيد من العلوم الإنسانية الذى أصبح يملك منهجا علميا وضعيا » ، بخلاف باقى العلوم الأخرى التى ما تزال « على مستوى الكيمياء القديمة (أو السيمياء) » والمبدأ الأساسى فى النظرية الفونولوجية هو إضفاء مضمون عينى على الفكرة السوسيرية القائلة بأن اللغة « **نسق** » تسوده العلاقات القائمة بين الوحدات . « والفونولوجيا » حين تدرس نظام العناصر المؤلفة للجانب « الدال » من جوانب

« العلامـة » اللغويـة ، فإنها تبين لنـا أنـه لما كان للتحقيقـات العينيـة المتمثلـة فى « الكلام » — ألا وهى « الأصوات » — كثرة متنوعة لا نهائية ، فإنها لا تملك أية صفة لغوية محددة، وبالتالى فإنها لا بد من أن تدخل تحت نطاق العلوم الطبيعية (بوصفها « أشياء » أو « موضوعات » قابلة للوصف) ، ومن ثم فإنها تندرج تحت باب « الفونيطيقا » . ذلك العلم التجريبى الكمى . وأما إذا نظر إلى تلك الوحدات المادية — على العكس من ذلك — من وجهة نظر « **وظيفتها** » فى اللغة ، فإنها عندئذ لا بد من أن تظهر بمظهر تحقيقات متنوعة لعدد صغير من الوحدات اللغوية ، ألا وهى « **الفونيمات** » phonèmes ؛ وهذه « الفونيمات » ذات عدد ثابت محدد فى كل لغة من اللغات (ما بين عشرين وأربعين) . وهكذا نرى أن « الفونولوجيا » تنطلق من المعطيات العينية ، لكى تعمد إلى تحليلها وتجريدها ، بقصد العثور — فى صميم الكتلة المهوشة (أو غير المنتظمة) للتحققات الصوتية الماثلة فى الكلام (وهى تلك الكتلة المعقدة التى يكشف عنها تقدم الفونيطيقا الصوتية والفسيولوجية) — ؛ نقول بقصد العثور على « البنية » الأولية البسيطة . ومعنى هذا أن قائمة « الفونيمات » فى كل لغة من اللغات هى بالضرورة قائمة محددة ، مغلقة ؛ وإن كان من الملاحظ (مثلا) أن للغة الأسبانية فى أسبانيا نفسها ٢٤ من الفونيمات ، بينما يبلغ عددها فى بلاد أمريكا الجنوبية الناطقة بالأسبانية ما لا يزيد عن ٢٢ فقط .

وقد مرت الفونولوجيا فى تطورها بمراحل عدة : فهى قد ظهرت أولا (حتى قبل ظهور أعمال تروبتسكوى) لدى باحث روسى يدعى بودوان دى كورتناى Boudoin de Coartenay فى نهايـة القـرن التـاسع عشر ، ثم عرفهـا كل من جسبرسن « Jespersen » ، ودانيـل جونـز Daniel Jones ، وأخيرا سابير Sapir وكل هذه الاتجاهات قد تعرضت فيما بعد للنقد ، حتى ظهرت عام ١٩٢٨ أعمال جماعية ناضجة فى مضمار الفونولوجيا ، تقدم بها للمؤتمر الدولى الأول للعلوم اللسانية بلاهاى كل من تروبتسكوى ، وياكوبسون ، وكارتشفسكى ، مقترحين برنامجا جديدا أعربوا فيه عن ضرورة التمييز بين دراسة أصوات الكلام ودراسة أصوات اللغة . وقد لقيت هذه الدعوة تأييدا كبيرا من جانب أعضاء دائرة براغ (التى تأسست سنة ١٩٢٦) ، وهى الدائرة التى انضم إليها من بعد تروبتسكوى نفسه . وقد تقدمت هذه الدائـرة عام ١٩٢٩ — أمـام المؤتمر الأول للعلمـاء الفيلولوجـيين

السلاف — ببرنامج علمي كان يتضمن تسع قضايا مشهورة ، كانت الأولى منها تدور حول «المشكلات المنهجية الناجمة عن تصور اللغة باعتبارها نظاما أو نسقا ... » .
وتتابعت بعد ذلك الدراسات الفونولوجية ، خصوصا على يد العالم اللغوى الفرنسى مارتينية Martinet (الذى نظم الدراسة وعمقها) ، ثم ظهرت نظرية ياكوبسون — التى عرفت باسم « النظرية المزدوجة » (أو الثنائية) : binaire أو : Binarisme وهى تمثل خطوة جديدة أصيلة على درب الدراسات الفونولوجية انطلاقا من أراء تروبتسكوى فى كتابه « المبادئ » ، فضلا عن أنها مهدت لظهور الكثير من الحركات اللغوية الجديدة .

٢ — ١٠ ولو أننا ألقينا نظرة عامة على « **الفونولوجيا** » من أجل الوقوف على الطابع « البنيوى » الذى اتسم به « التحليل الفونولوجى » لدى كل من تروبتسكوى ، وياكوبسون ، ومارتينيه (وغيرهم) ، لكان فى وسعنا أن نقول إن موضوع « الفونولوجيا » هو وصف الوحدات الصوتية التى تؤلف المستوى « الدال »للغة ، أعنى أنها تتناول بالبحث مجالا ظل حتى الآن مهملا أو مجهولا من جانب الدراسات التقليدية . وقد سبق لنا أن لاحظنا كيف فرق تروبتسكوى بين « الفونيطيقا » — أو علم « أصوات الكلام » — وهو ذلك العلم الذى يصف أى صوت فى استقلال عن وضعيته اللغوية ، وبين « الفونولوجيا » — أو علم « أصوات اللغة » — وهو ذلك العلم الذى لا يدخل فى اعتباره — من بين الأصوات — سوى تلك (الأصوات) التى تؤدى — فى مضمار اللغة — وظيفة محددة . ولسنا نريد الدخول فى تفاصيل هذه الدراسة الفونولوجية من أجل الوقوف على الأنماط المختلفة للوظائف الفونولوجية (وعلى رأسها « الوظيفة التمييزية » distinctive التى تسمح لكل لغة بإقامة ضرب من التعارض أو التقابل بين الدلالات أو المعانى اللغوية المختلفة) ، وإنما حسبنا أن نقول إن « الفونولوجيا » — فى جانبها الأساسى — هى عبارة عن تصنيف ، وتنظيم ، وترتيب تدرجى ، لما فى اللغة الواحدة من وقائع صوتية متمايزة .

ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن أى صوتين من أصوات اللغة يصبحان « فونيمين » (مثنى « فونيم » phonème أى وحدة صوتية) إذا كان من شأن إحلال الواحد منهما محل الآخر فى أى سياق لغوى واحد بعينه أن يحدث تغييرا فى المعنى : كما هو الحال مثلا حين نستبدل الفونيم « b » — فى اللغة الفرنسية — بالفونيم « P » ، فنقول مثلا

« Puce » بدلا من « bus » وأما فى اللغة العربية (مثلا) فإن هذين الحرفين لا يمثلان « فونيمين » لأنك تستطيع أن تقول : « باريس » أو « باريس » ، كما تستطيع أن تقول « اسبانيا » أو « اسبانيا » .. إلخ . وأما حرف ال « r » — فى اللغة الفرنسية — فإنه يحتمل « فونيمين » مختلفين (نقول عنهما إنهما « متغيران » variants دون أن يكون من شأن احلال الواحد منهما محل الآخر إحداث أى تغيير فى المعنى : لأنك تستطيع أن تنطق بكلمة « rat » بإحداث ثغاء فى حرف ال « r » (كما يفعل الباريسيون مثلا) ، وتستطيع أيضا أن تنطق بها مختلفة تماما عن حرف « الغين » عندنا (كما يفعل أهل الجنوب فى فرنسا ، أو كما ينطقها الإنجليز وغيرهم) . ومن المعروف أن ال « ت » وال « ط » ، وال « د » وال « ض » ، وال « ح » وال « ع » ، تمثل « فونيمات » فى اللغة العربية (مختلفة بعضها عن البعض الآخر) ، بينما هى قد لا تكون كذلك فى العديد من اللغات الأوروبية .

والمهم أن التحليل الفونولوجى إنما يهدف أولا وقبل كل شيء إلى الكشف عن « نسق العلاقات » التى تنطوى على وظيفة داخل التنظيم اللغوى لأى « دال » ، على اعتبار أن لكل « فونيم » مركبا من السمات الخاصة التى تميزه عن غيره من « فونيمات » النسق ، والتى تمثل « هويته » أو « وحدته الخاصة » . ثم تجيء — بعد ذلك — دراسة التنظيم الباطنى (أو التجمع الداخلى) لفونيمات النسق ، لمعرفة الممكن منها والمستحيل ، المتكرر والنادر ، فتكون بمثابة الخطوة الأخيرة من خطوات التحليل الفونولوجى للغة ، وهى الخطوة التى تكشف عن « **بنية** » النسق نفسه . وقد استطاع ياكوبسون — فى تحليله الفونولوجى — أن يكشف عن وجود نسق أو « نظام » من المتقابلات الصوتية الأساسية (التى يبلغ عددها ١٢ تقابلا مزدوجا) قال عنها انها تمثل النظام الفونولوجى الأصلى الذى تستمد منه كل لغة (أو على الأصح تقتطع منه) نسقها الفونولوجى الخاص . ولو صحت هذه النظرية ، لكان معنى ذلك أن هناك **كليات** universaux على مستوى التنظيم الصوتى للغات . ومهما يكن من شيء ، فقد كان التحليل الفونولوجى رائدا — بمعنى الكلمة — فى مضمار الدراسات البنيوية المنهجية ، إن من حيث مبادؤه ، أو من حيث دقته وصرامته ، أو من حيث نتائجه ، لدرجة أنه اعتبر « **نموذجا** » « **ميثدولوجيا** » راحت تحتذيه باقى الدراسات اللغوية الأخرى فى غير مجال « الدال » .

٢ — ١١ ونحن نجد نزعة بنيوية أخرى — فى مجال الدراسات اللغوية — لدى أعضاء الدائرة اللغوية فى كوبنهاجن ، وعلى رأسهم العالم اللغوى الشهير **هلمسليف** Hielmslev (١٨٩٩ — ١٩٦٥) الذى كان له الفضل — سنة ١٩٣١ — فى تأسيس الحلقة الدنمركية للعلوم اللسانية ، بالاشتراك مع كل من برندال : Brondall وأولدال Uldall . وقد استطاع هلمسليف — بالاشتراك مع أولدال — عام ١٩٣٥ أن يتقدم (فى لندن) بنظرية جديدة فى « الفونيم » (أطلق عليها فيما بعد اسم « سينيم » : cènème) جاءت مغايرة للنظرية التى كانت سائدة فى براغ . ولكن من المؤكد أن الحركة الدانمركية (التى أطلقت على نفسها إسم : « **الجلوسيماطيقا** » Glossématique — ، المشتق من اللفظ اليونانى « جلوسا » glossa: بمعنى « لغة ») لم تكن تخلو من وشائج قرابة هامة مع الحركة اللغوية البنيوية التى كانت سائدة أنذاك فى براغ : لأنها شددت — هى الأخرى — على الطابع البنيوى للغة ، معلنة أنها لا تمثل سوى حركة استمرارية جذرية لتعاليم دى سوسير الذى اعترف له هلمسليف بأنه كان « رائد الحركة اللغوية المحدثة بلا منازع . » . وقد ظل مذهب هذا العالم اللغوى الدنمركي الكبير غير معروف تماما فى الكثير من الأوساط العلمية (لأنه لم يكن مشروحا إلا من خلال بعض المقالات والإسهامات الدورية) إلى أن صدر لهمسليف عام ١٩٤٣ كتابه المشهور : « مقدمات لنظرية فى علم اللغة » ، فكان هذا المؤلف سببا فى اشتهار المذهب الجديد ، خصوصا وأنه كان ينطوى على جهاز صورى (أو شكلى) من المفاهيم التحليلية ، مع شرح للضرورات الإبستمولوجية التى لا بد لأى علم لسانى (بمعنى الكلمة) من الخضوع لها .

والواقع أن « اللغة » — فى نظر هلمسليف — « بنية » هى نسيج وحدها sui generis ، أعنى أنها كل مكتف بذاته ، وبالتالى فإنها تتطلب أدواتها الخاصة فى التحليل . وهنا يستعير العالم اللغوى الدنمركى عبارة سلفه الشهير دى سوسير فيقول « إن اللغة صورة (أو « شكل ») ، لا «جوهر» (أو « مادة » .) . » . وعلى ذلك ، فإن مهمة عالم اللغة — فيما يقول هلمسليف — هى انشاء نظرية تكون بمثابة ضرب من « **الجبر** » Algèbre بالقياس إلى أية لغة ، أو بالأحرى بالقياس إلى كل اللغات . ومعنى هذا أنه لا بد للوصف العلمى — فى هذه الحالة — من أن ينصب على « الشكل » — أو « الصورة » ، ما دام عالم الدلالات (أو المعانى) مشتركا بين سائر

اللغات ، وما دام وجه الخلاف (أو أوجه الخلاف) بين تلك اللغات إنما يكمن (أو تكمن) فى الصورة التى تنظم كل واحدة منه على حدة . ولا شك أن النتيجة الكبرى التى تترتب على تطبيق هذا المبدأ إنما هى الكف عن دراسة « أجزاء » اللغة ، أعنى الاستعاضة عن دراسة « الوحدات » الجوهرية (المادية) بدراسة « العلاقات » القائمة بين تلك « الأجزاء » ، على اعتبار أن ما يحدد طبيعة كل جزء من هذه الأجزاء (أو الوحدات) إنما هو نوع العلاقات التى تربطه بباقى الأجزاء الأخرى . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن كل عنصر من عناصر أى نص (شفويا كان أم مكتوبا) لا يزيد عن كونه نقطة تقاطع لـ « حزمة من العلاقات » . ولا يكتفى هلمسليف بأن يقول مع دى سوسير إن التنظيم اللغوى تنظيم شكلى باطنى ، يعبر عن تماسك « العلاقات » داخل ذلك « الكل » اللغوى الموحد ، بل هو يذهب إلى حد أبعد من ذلك فيقول بإمكان استخراج هذا التنظيم اللغوى من المادة التى ينظمها ، وبالتالى فإن « **البنية** » — فى نظره — « **قابلة للانفصال عما** « تبنيه » ؛ وليست فكرة « **الجبر اللغوى** » سوى تعبير عن اعتقاد زعيم « دائرة كوبنهاجن » بأن اللغة هى مجرد « منظومة » توافقية (أو إن شئت فقل « تركيبة » **رياضية**) تكشف عن وجود « خواص شكلية » تميز العلاقات ، فى استقلال عن المجال الموضوعى الذى تقوم فيه (تلك العلاقات) . ولما كانت اللغة مجرد نسق صورى فإن حقيقة أى عنصر لغوى هى بالضرورة ذات طابع شكلى محض ، بغض النظر عن أى مظهر « دلالى » (سيما نطيقى)، أو « صوتى » (فونيطيقى) ، ما دام المحدد لأى عنصر من العناصر انما هو القواعد المتحكمة فى حضوره أو غيابه داخل المقال أو الحديث .

والمتأمل فى بنيوية هلمسليف اللغوية يلاحظ — أولا وقبل كل شيء — أنها عبارة عن عملية بناء — أو انشاء — لـ « **نموذج منطقى** » فى اللغة من جهة ، ولجهاز بأكمله من التعريفات من جهة أخرى ، أكثر مما هى نظرية علمية أريد لها أن تكون أداة لاكتشاف معالم « العالم اللغوى » . صحيح أن هلمسليف ينطلق من فكرة دى سوسير فى « العلامة اللفظية » ، فنراه يتحدث عن « التعبير » و « المضمون » (بدلا من « الدال » و « المدلول ») ، بوصفهما مستويين مترابطين برابط « الصورة » و « المادة » ، ولكنه لا يلبث — بعد ذلك — أن يمضى من « علم اللغة » إلى « علم المنطق » لكى يقرر أن « البنية هى كيان صورى مستقل يمثل منظومة من المترابطات

الداخلية أو العلاقات الباطنية » . ومن هنا فان نزعته البنيوية تكتسى طابعا منطقيا « سكونيا » (استاتيكيا) : نظرا لأنه — كما لاحظ بياجيه — يشدد على « العلاقات » أو « الارتباطات » ، أكثر مما يشدد على « التحولات » أو « التغيرات » . ولعل هذا أيضا ما فطن اليه مارتنيه نفسه — على الرغم من تعاطفه الشديد مع هلمسليف — اذ نجده يؤكد أن « البنية » اللغوية عند المفكر الدنمركى قد بقيت مجرد « بنية رياضية » ، أو « علائقية محضة » ، ومن ثم فإن هلمسليف لم ينجح فى الكشف عن السمات النوعية الخاصة المميزة للبنية اللغوية بوصفها شيئا أكثر من مجرد « حزمة من العلاقات » ! هذا إلى أن زعيم الدائرة اللغوية الدنمركية (بكوبنهاجن) قد تمادى فى التسليم — مع دى سوسير —) بضرورة إعطاء الأسبقية للـ « **سانكرونى** » على « **الدياكرونى** » ، فكانت النتيجة أن خلط تماما بين مفهوم « السانكرونى » ومفهوم « الثبات » أو (« الاستاتيكية ») ، وبالتالى فقد انتهى به الأمر إلى « انكار » « التطور » (عامدا إلى تفسيره بنظرية خاطئة فى « **الكمون** » latence

بيد أنه قد يكون من واجبنا فى هذا الصدد أن نكشف عن وجه الخلاف الأساسى بين كل من هلمسليف ومارتينيه فى النظر إلى « الحقيقة اللغوية » : لأنه إذا كانت « اللغة » — عند مارتينيه — هى فى صميمها تحليل خاص للواقع ، بحيث أن أى وصف نقوم به للغة ما من اللغات إنما هو وصف لطريقة خاصة فى تنظيم العالم ،فإن هلمسليف — على العكس من ذلك — يؤكد أنه إذا كان من شأن « اللغة » أن تشيع ضربا من « النظام » بين الأشياء ، فما ذلك الا لأنها تسقط على الأشياء نظامها الخاص ؛ وهو نظام يمكن وصفه منذ البداية ، وقبل القيام بأى تطبيق ! هذا إلى أن هلمسليف حين يأخذ بفكرة دى سوسير فى إعطاء الصدارة للـ « نسق » على « العناصر » ، فإنه يعنى بذلك أن وضع « العنصر » داخل « المجموع » هو الذى يكون — على الأقل جزئيا — « حقيقته اللغوية » . ولا شك أن من شأن هذه النظرة الصورية إلى « اللغة » أن تجعل من « الوحدة » اللغوية — داخل « المنظومة » التوافقية — مجرد « نقطة تلاق » مع علاقات ، يكون من شأنها أن تجمع بين هذه « الوحدة » وبين غيرها من الوحدات اللغوية الأخرى . واذن فليس يكفى أن يقال إن الوحدة اللغوية لا تعرف إلا بغيرها من الوحدات ، بل يجب أن يقال إنها مكونة من مجموع علاقاتها بباقى الوحدات ، ومهما يكن من شىء ، فإن النظرية « **الجلوسيماطيقية** » فى

اللغة هى مجرد نظرية صورية ، منطقية ، تحرص على اتخاذ موقف معارض تماما لشتى النظريات اللغوية السابقة ، بما فيها النظرية « **الذهنية** » التى كانت تفترض وجود إرادة واعية هى الأصل فى الرسالة اللغوية ، فكانت تهيب ب « المتكلم » أو « المتحدث » ، وبما فيها أيضا النظرية « **السلوكية** » التى كانت تربط القول بالسلوك ، فكانت تدخل فى اعتبارها « المستمع » أو « المنصت » ، فى حين أنه ليس لأى حد من هذين الحدين (فيما يرى هلمسليف) أى ارتباط أو علاقة ببنية اللغة . وعلى الرغم من الدقة العلمية البالغة التى اتسمت بها معظم التحليلات اللغوية الصورية لهذه النظرية « الجلوسيماطيقية » فى اللغة ، إلا أن هلمسليف نفسه لم يقدم لنا سوى عدد قليل جدا من « التطبيقات » لمبادئه الصورية المعقدة ، فضلا عن أنه — كما لاحظ الكثير من علماء اللغة المعاصرين — لم ينجح فى تجاوز مرحلة التصنيف البحت لعناصر اللغة ، ومن ثم فقد بقيت نظريته اللغوية — كما كان الحال لدى غيره من دعاة البنيوية السابقين عليه — مجرد « وجهة نظر تصنيفية بحتة » : taxinomique

٢ — ١٢ وأخيرا ، لا بد لنا من أن نشير اشارة سريعة إلى ذلك الاتجاه اللغوى الحديث الذى ظهر فى الولايات المتحدة الأمريكية انطلاقا من دراسات العالم اللغوى المعاصر **تشومسكى** Noam Chomsky (المولود سنة ١٩٢٨) ، الأستاذ بمعهد التكنولوجيا بمساشوست ، وصاحب كتاب « البنيات التركيبية » Strutures syntaxiques (سنة ١٩٥٧) . وعلى الرغم من أن الكثير من الباحثين اللغويين — وفى مقدمتهم بنفنست — قد اعتبروا موقف تشومسكى معاديا للبنيوية ، خصوصا وأنه لا ينطلق من « القول » و « العبارة » (على نحو ما يبدعها المتكلم) ، الا أننا نجد جان بياجيه — مثلا — يطلق على نظرية تشومسكى فى اللغة اسم « **البنيوية التحولية** » Structuralisme transformationnel مؤكدا أن اهتمام تشومسكى بالطابع الابداعى للغة ، لا ينفى عن مذهبه صبغته البنيوية العامة . وسواء أطلقنا على نظرية تشومسكى اسم « النزعة « **التحولية** » ، أم اعتبرناها مجرد صورة تطورية جديدة من صور « البنيوية » ، أم قلنا عنها انها عبارة عن « **نحو توليدى** » (generative grammar) ، أم أنكرنا عليها كل طابع بنيوى ، فان الذى لا شك فيه أن نظرية هذا العالم اللغوى الأمريكى فى اللغة ، لا يمكن أن تفهم الا على ضوء موقف تشومسكى من « البنيوية اللغوية » — فى أشكالها السابقة عموما ، وفى أمريكا بصفة خاصة — .

ولعل من المبالغة فى وصف هذه النظرية أن يقال عنها إنها « أحدثت ثورة كوبرنيقية فى مضمار الدراسات اللغوية » ، ولكن قد لا يكون من شطط القول أن نقرر عدم وجود استمرار تاريخى بين هذه النظرية من جهة ، وبين اللغويات البنيوية من جهة أخرى . وليس أدل على صحة ما نقول من أن تشومسكى قد انطلق فى دراساته اللغوية من موقف نقدى اتخذه لنفسه بإزاء النحو التقليدى من جهة ، وبإزاء اللغويات البنيوية من جهة أخرى . والواقع أن كلا من « النحو التقليدى » و « علم اللسان البنيوى » قد اقتصر — فيما يقول تشومسكى — على جمع قدر كبير من الملاحظات ، واستخلاص كل ما يترتب عليها من نتائج ، دون أن ينجح فى تجاوز هذه المرحلة الوصفية المتمثلة فى عملية الملاحظة من جهة ، وعملية التصنيف من جهة أخرى . وقد لا يكون هناك — بين الموقف التقليدى والموقف البنيوى — اختلاف جوهرى يمس طبيعة المنهج ، بل كل ما هنالك اختلاف كمى محض . وآية ذلك أن كلا منهما قد اقتصر على الانطلاق من مجموعة من النصوص الشفوية أو المكتوبة ، من أجل القيام بعملية « إعادة تنظيم » للمعطيات اللغوية . صحيح أن « علم اللغة البنيوى » يمثل تقدما لا سبيل إلى انكاره ، خصوصا وأنه قد سمح لنا بالانتقال من المرحلة « المعيارية » التى وقف عندها النحو التقليدى إلى مرحلة « وصفية » ، ولكن كلا منهما لم يكن يرمى إلا إلى تحقيق هدف « تصنيفى » : taxinomique ، بدليل أنهما لم يكونا يحرصان إلا على عمل تقسيمات أو تصنيفات أكثر دقة وأشد تحديدا للمعطيات اللغوية . ومعنى هذا — فيما يقول تشومسكى — أن علم اللسان البنيوى كان يقتصر — هو الآخر — على « وصف » اللغة ، دون الامتداد إلى « تفسيرها » . وأما الخطوة الجديدة (والجريئة) التى أخذ تشومسكى على عاتقه القيام بها ، فهى القيام بطفرة أو وثبة ، ذات طابع كيفى ، تكون هى الكفيلة بنقل « علم اللغة » من المرحلة الوصفية إلى المرحلة النظرية أو التفسيرية .

وكما فرق دى سوسير من قبل بين « اللغة » و « الكلام » ، نجد تشومسكى أيضا يفرق بين **الكفاية** (أو القدرة اللغوية) competence . **وبين الأداء** (أو الانجاز اللغوى) : performance وهو يعنى بالمصطلح الأول منهما الوسائل المتوفرة بين يدى الذات المتكلمة من أجل التعبير عن نفسها ، بينما نراه يعنى بالمصطلح الثانى منهما التحقيق العينى للمقدرة اللغوية . ولكن الملاحظ أن تشومسكى يدخل فى نطاق

المصطلح الأول تلك المعرفة الحدسية التى تسمح لكل فرد بأن يحكم ما اذا كانت جملة ما بعينها ممكنة أو غير ممكنة فى لغته الأصلية (التى يتكلم بها)، أو ما إذا كانت عبارة ما بعينها سليمة أو غير سليمة . ومن هنا فان كلمة « الكفاية » (أو « المقدرة اللغوية ») عند تشومسكى تعنى أكثر مما تعنيه كلمة « لغة » عند دى سوسير : لأنها تفترض وجود نشاط ابداعى لدى الذات المتكلمة ، يتعارض مع الطابع السلبى (غير المتعمد ، أو غير المتدبر) الذى كان دى سوسير ينسبه إلى « اللغة » .

والواقع — فيما يقول تشومسكى نفسه — أن « ما أصبح يمثل — اليوم — النقطة المركزية التى تدور حولها كل الدراسات اللغوية الحالية ، انما هو المظهر **الابداعى** للغة . على مستوى الاستعمال الجارى العادى ... ان كل الظواهر لتوحى بأن **الذات المتكلمة** تخترع لغتها — بوجه ما من الوجوه — كلما عمدت إلى التعبير عن نفسها ، أو هى تعاود اكتشاف تلك اللغة كلما سمعت الآخرين — من حولها — يتكلمون بها ، وكأنما هى قد تمثلت — فى صميم جوهرها المفكر — نظاما متسقا من القواعد ، أو مجموعة منتظمة من القوانين **التكوينية** التى تحدد — بدورها — التفسير السيمانطيقى (الدلالى) لطائفة غير محدودة من العبارات الحقيقية ، منطوقة كانت أم مسموعة . وبعبارة أخرى ، يمكن القول بأن كل الظواهر توحى بأن الذات المتكلمة تملك ضربا من « **النحو التوليدى** » grammaire gènèratrice الذى يسمح لها بابتكار لغتها الخاصة » .

ونحن نجد تشومسكى — فى كتابه « اللغويات الديكارتية » (سنة ١٩٦٦) — يعرض بالتفصيل نظريته فى « **ابداعية** » اللغة ، مؤكدا لنا أن هذه الفكرة التى طالما أغفلتها اللغويات البنيوية قد كانت تحتل دائما مركز الصدارة فى تفسير الفلسفة المثالية للغة . وليس من شك فى أن كل ذات متكلمة بلغت سن الرشد ، تستطيع أن تفهم وتصدر — بدورها ما لا نهاية له من الجمل والعبارات التى لم يسبق لها — على العموم — أن سمعتها . وهذا ما فطن إليه همبولت من قبل حين قال : « ان فى وسع اللغة أن تحقق بعدد متناه من الوسائل ما لا نهاية له من الاستعمالات » وهذا الاعتراف بما للغة من مقدرة **إبداعية** قد أملى على تشومسكى وضع فرض جديد (جرئ) حول تعلم الطفل للغة ؛ فكان أن رفض التصور « التجريبى » المعروف الذى كان يقول ان تعلم الطفل لـ « لغة — الأم » يتم بطريقة تمثيلية ، تعميمية ، من

خلال تطبيق الطفل لبعض المبادئ الاستقرائية ، من أجل استخدام المعطيات المتوفرة لديه من قبل العالم البالغ (أو الراشد) الذى يعيش فى كنفه . وحجة تشومسكى فى رفض هذا التصور التجريبى أنه لا يفسر لنا واقعة هامة ألا وهى أن الطفل — فى نهاية مرحلة تعلمه للغة (وهى مرحلة تتم بسرعة كبيرة) — يمتلك ناصية نسق لغوى معقد يسمح له بأن يولد (أو يستحدث) ما لا نهاية له من العبارات الجديدة التى لم يسبق له أن سمعها . ولهذا يفترض تشومسكى وجود قدرات فطرية يستطيع الطفل — انطلاقا منها — التحكم فى المعلومات المتوفرة لديه من قبل الوسط المحيط به (بكل ما يملك من انجازات لغوية) . وأما مضمون هذه الاستعدادات الفطرية فلا علاقة له — بطبيعة الحال — باللغة التى سوف يتعلمها الطفل : لأن كل طفل فى حالة « حياد » تام بالقياس إلى ما سيكون منه بمثابة « لغته — الأم » ؛ وإنما ينحصر هذا المضمون فيما يسميه تشومسكى باسم « **الكليات اللغوية** » وهى عبارة عن خصائص مشتركة تتوفر لدى جميع اللغات الطبيعية . وليست المهمة الكبرى التى تقع على عاتق النظرية اللغوية سوى العمل على اكتشاف تلك « الكليات » ووصفها .

وأما ما يطلق عليه تشومسكى اسم « **الأداء** » أو « **الانجاز** » اللغوى ، فهو — كما قلنا — التحقيق العينى للمقدرة (أو الكفاية) اللغوية ، أعنى أنه أشبه ما يكون بـ « الكلام » . ولا شك أن الصلة وثيقة بين « الأداء » ، وبين عدد من المعطيات الخارجية (أى العوامل الخارجة عن دائرة اللغة نفسها) كالعوامل السمعية ، والفسيولوجية ، وبعض العوامل السيكولوجية ، كالذاكرة ، والانتباه ، والانفعال ، وسياق الموقف ، والسياق اللغوى ... إلخ . وليس يكفى للباحث اللغوى أن يقوم بتحليل هذه العوامل المختلفة التى قد لا يدخل البعض منها ضمن نطاق التحليل اللغوى ، وانما لا بد له أيضا من وضع « نموذج » للمقدرة اللغوية التى تكمن وراء كل « أداء » أو « انجاز » لغوى ، حتى يكون فى وسعه من بعد وصف عملية الأداء ، أو الانجاز اللغوى ، وهنا تظهر مهمة « **النحو التوليدى** » باعتباره المرحلة الضرورية الأولية التى تمثل الشرط الأساسى لتحقق المرحلتين التاليتين : ألا وهما بناء نظرية فى الأداء أو الانجاز اللغوى من جهة ، ووضع نظرية علمية لتفسير تعلم الطفل للغة من جهة أخرى .

وإذن فإن المهمة التى يريد « النحو التوليدى » الاضطلاع بها ، إنما هى إنشاء « نموذج » للمقدرة اللغوية ، يكون بمثابة ضرب من « الآلية » (أو الميكانزم) ، ومن

ثم وضع نظام (أو نسق) متناه من القواعد ، يكون من شأنه أن يسمح بتوليد كل العبارات (أو الجمل الممكنة فى اللغة) . ولا بد لمثل هذا النظام — أو النسق — من أن يجئ مشتملا على ثلاثة عناصر أو مقومات : ألا وهى العنصر « النظمى » — أو التركيبى — syntaxique ، وهو العنصر التوليدى الوحيد ، نظرا لأنه يولد (أو يستحدث) البنيات المجردة التى تمثل الجمل النحوية لأية لغة ، منظورا اليها من وجهة نظر شكلية محض ، أعنى بمعزل عن كل من « الصوت » و « المعنى » ؛ ثم العنصر « الصوتى » — أو الفونيطيقى : « phonologique » ، وهو العنصر الذى يحدد الشكل الصوتى لأية جملة قد تم توليدها (أو استحداثها) بفعل العنصر النظمى — أو التركيبى — وبالتالى فانه العنصر الذى يسمح لنا بأن ننطق بتلك الجملة ، وأخيرا العنصر « الدلالى » — أو السيمانطيقى : sèmantique ، وهو العنصر الذى يحدد (أو يعين) معنى الجملة وطريقة تفسيرها ، نظرا لأنه هو الذى ينسب « المعانى » إلى تلك الموضوعات الشكلية التى ولدها « العنصر النظمى » .

وأما الهدف النهائى الذى يرمى إليه هذا « النحو التوليدى » — فى خاتمة المطاف — فهو الوصول إلى نحو كلى شامل . يكون من شأنه الاضطلاع بدراسة الشروط الواجب توافرها فى سائر اللغات الطبيعية . ولا بد لمثل هذا من أن يجئ مشتملا على ثلاثة عناصر أو مقومات : ألا وهى العنصر الصوتى الكلى (الشامل) الذى يكون من شأنه الكشف عن المجموع المتناهى لكل الأبعاد الفونيطيقية الممكنة ، ثم العنصر الدلالى الكلى (الشامل) الذى يعرض — أو يستعرض — نظام (أو نسق) المفاهيم القابلة للتمثل أو التصور فى سائر اللغات البشرية ؛ وأخيرا العنصر النظمى الكلى (الشامل) الذى يشتمل على كافة السمات العامة المميزة للقواعد . وإذا كان تشومسكى حريصا على اكتشاف قوانين « التحولات » التى يخضع لها هذا « النحو التوليدى » ؛ فليس معنى ذلك أنه مهتم بالتكوين والتحولات فحسب ، وانما الحقيقة أنه مهتم — أولا وبالذات — بتأصيل « النحو » فى أعمق أعماق « التربة » العقلية المشتركة للغة البشرية . على أساس أن « العقل » — عنده — فطرى ، وأن « اللغة » — بنحوها المنطقى — متأصلة فى الحياة الذهنية التى يوجهها العقل .

وهكذا يلتقى تشومسكى — فى مقصده العلمى النهائى — مع التفكير التقليدى الـذى كان سائـدا لدى جماعـة بور رويـال (خصوصا أرنـو Arnauld ولانسلـو : Lancel aut) : فإن معظم هذه الاتجاهات الكلاسيكية فى اللغة كانت تبحث عن نحو عام » يكون مستندا إلى أسس عقلية صرف . وكما كان ديكارت مهتما بمشكلة العلاقة (أو العلاقـات) القائمـة بين « اللغـة » و « الفكـر » (أو العقـل) ، نجد لدى تشومسكى اهتماما بالعودة إلى تلك المشكلة التقليدية التى طالما أغفلتها المدارس البنيوية فى علم اللغة ابتداء من دى سوسير حتى مدرسة هلمسليف وبلومفيلد وغيرهم . والمهم أنه إذا كان بلومفيلد ومدرسته (مثلا)قد أرادوا ارجاع الرياضيات والمنطق إلى علم اللغة ، فإن نظرية تشومسكى فى « النحو التوليدى » قد أرادت استخلاص « النحو » من « المنطق » ، واستنباط « اللغة » من الحياة العقلية الأصلية . وما دامت « البنيات السطحية » فى اللغة مستمدة من « بنيات عميقة » (عن طريق « التحويل ») ، فإن من واجب عالم اللغة البحث عن تلك « البنيات العميقة » التى تمثل الشروط الضرورية لتعلم اللغة ، خصوصا وأن المقدرة اللغوية نفسها فطرية تشهد بوجود « **كليات لغوية** » أولية لدى الإنسان . وهكذا ينتهى تشومسكى إلى نظرية ديكارتية فى اللغة تتعارض تماما مع النزعة البنيوية المعاصرة ؛ بوصفها نزعة صورية (أو شكلية) تهتم بتحليل « نسق » اللغة المكتوبة أو المنطوقة ، ليؤكد لنا أن الإنسان يبتكر فى كل لحظة ، وأن المهم فى « اللغة » دائما إنما هو « الإنسان المتكلم . » .

٢ — ١٣ أما وقد استعرضنا « البنيوية اللغوية » عند كل من دى سوسير — رائد هذه الحركة فى سويسرا ، وبلومفيلد مؤسس المدرسة البنيوية الأمريكية ، ودعاة حركة « الفونولوجيا » من أنصار « حلقة براغ » ، وأهل المدرسة الدنمركية (« حلقة كوبنهاجن ») وعلى رأسهم هلمسليف ، ثم أخيرا تشومسكى صاحب « النحـو التوليدى » ، فقد بقى علينـا الآن أن نتساءل — مع بعض المناديـن بالبنيويـة هم أنفسهم — : « ترى ما الذى يجمع بين كل تلك الاتجاهات المتباينة فى دراسة اللغة ، بحيث يبرر الجمع بينها تحت شعار واحد ألا وهو شعار « البنيوية ؟ » . هنا نجد أندريه مارتينيه — العالم اللغوى الفرنسى المعاصر — يجيب على تساؤلنا بقولـه : « ان الملاحظ — اليوم — أن تطور الدراسات اللغوية نفسها قد أخذ يتجه نحو تفتيت « البنيويـة » وتمزيقهـا ، على صورة تأويـلات متباينـة ، لدرجـة أننـــا أصبحنـــا

نشهد — تحت تلك البطاقة المشتركة الخداعة ، ألا وهي بطاقة « البنيوية » — مدارس متباينة ، قد صدرت عن الهامات متعددة ، وأصبحت تمثل اتجاهات مختلفة ؛ وكثيرا ما يسهم الاستخدام المشترك لبعض الألفاظ الواحدة ، من أمثال كلمة « وحدة صوتية » ، (فونيم) أو كلمة « بنية » ، فى اخفاء الفروق العميقة التى تفصل بين تلك المدارس . » .

ولكن ، اذا صح ما قلناه أكثر من مرة — فى كل عرضنا السابق — من أن جميع هذه المدارس البنيوية قد استلهمت فى الأصل منهج دى سوسير فى احلال « البنيوية » محل « الذرية » ، والنظر إلى « اللغة » على أنها « صورة » لا « مادة » ، والأخذ بمبدأ « النسق » الذى يعطى الصدارة للنظام الكلى على أجزائه أو عناصره ، أفلا يصح لنا أن نقول — مع هلمسليف — : « إن المقصود باللغويات البنيوية هو مجموع الأبحاث التى تستند إلى فرض واحد مؤداه أنه من المشروع علميا وصف اللغة باعتبارها أولا وبالذات **كيانا مستقلا من العلاقات الباطنية التى يتوقف بعضها على البعض الآخر** ،أعنى — بكلمة واحدة — « **بنية** » .. وأن تحليل هذا الكيان الواحد المستقل هو الذى يسمح لنا دائما أبدا باكتشاف « أجزاء » تجمع بينها — على سبيل التبادل — علاقة الشارط بالمشروط بحيث أن كلا منها ليتوقف على الآخر ، دون أن يكون فى الامكان تصوره أو تحديده بدون الاستناد إلى باقى الأجزاء الأخرى . ومعنى هذا أن من شأن التحليل البنيوى أن يرد موضوعه إلى حزمة من العلاقات (التى يتوقف بعضها على بعض) ؛ ما دام ينظر إلى الوقائع اللغوية على أنها ظواهر متماسكة يفسر بعضها البعض الآخر » .

صحيح أن تعريفات كلمة « بنية » قد اختلفت من مدرسة إلى أخرى ، وصحيح أيضا أن « النموذج اللغوى » نفسه قد تم تصوره على أنحاء مختلفة لدى الباحثين اللغويين المختلفين ، ولكن ، أليس فى هذا الاختلاف نفسه ما يشهد بأن « البنيوية اللغوية » لا تمثل « مذهبا » موحدا متجانسا ، أو حركة فكرية جامدة ، بل هي أقرب إلى أن تكون « مناخا فكريا » علميا ، تنسمه جماعة من اللغويين المتعددين ، فجمعت بين أفكارهم المتباينة « وحدة منهجية » أصلية ، هى التى عملت على إدراجهم جميعا تحت شعار فكرى واحد ؟ بل ، ألسنا نلاحظ — لدى البنيويين اللغويين جميعا — ميلا واحدا مشتركا نحو النظر إلى اللغة على أنها تمثل « نسقا » مغلقا ، ينطوى على مجموعة محدودة

من القواعد التى تقبل التنويع (عند تطبيقها) إلى غير ما حد ؟ ولماذا لا نقول أن وجه الطرافة فى « النحو التوليدى » (مثلا) هو أنه يقرر أن هذه القواعد (المحدودة) نفسها هى الأصل فى كل ديناميكية الحديث (أو المقال) ؟.

وإذن فليختلف البنيويون اللغويون ما شاءت لهم « نماذجهم » اللغوية أن يختلفوا ، ولكن لنتذكر دائما أن « البنية » عندهم جميعا — كما قال بنفنست بحق — هى ذلك النظام المتسق الذي تتحد كل أجزائه بمقتضى رابطة تماسك وتوقف ، تجعل من اللغة مجموعة منتظمة من الوحدات — أو العلامات المنطوقة — التى تتفاضل ويحدد بعضها بعضا على سبيل التبادل . وهكذا نخلص إلى القول بأن « البنيوية اللغوية » نظرية علمية تقول بسيطرة النظام اللغوى على عناصره ، وتهدف إلى استخلاص طابعه النسقى من خلال العلاقات القائمة بين عناصره ، وتحرص على إبراز الطابع العضوى لشتى التغيرات التى تخضع لها اللغة .

« البنيـــة »

فى ميدان « الأنثروبولوجيا »

الفصل الثالث

البنيوية الأنثروبولوجية

٣ ـ ١ إذا كان دخول مفهوم « البنية » إلى عالم « الوقائع اللغوية » قد أحدث ثورة منهجية كبرى فى مضمار الدراسات اللسانية ، فإن امتداد هذا المفهوم إلى دائرة « الوقائع الاجتماعية » بصفة عامة ، و « الوقائع الأنثروبولوجية » بصفة خاصة ، قد عمل أيضا على إحداث تغير جذرى هائل ، فى مضمار « ابستمولوجيا » العلوم الإنسانية . والواقع أنه إذا كان ثمة دلالة عامة تبرز لنا بوضوح ــ من خلال الجهد العلمى الكبير الذى قام به العالم الاجتماعى المعاصر **كلود ليفى اشتراوس** (المولود سنة ١٩٠٨) شيخ البنيويين المعاصرين ــ فتلك هى ضرورة تحقق « العلوم الإنسانية » فى وقتنا الحاضر ، لا باعتبارها مجرد « معارف » أو « نظريات وضعية » ، بل باعتبارها أيضا « ابستمولوجيا » أو « نظريات نقدية » . وإذا كان ليفى اشتراوس نفسه قد حرص ــ أكثر من مرة ــ على القول بأن « البنيوية الأنثروبولوجية » **منهج** ، لا **نظرية** ، فذلك لأنه قد شاء أن يؤكد دور « العقلانية العلمية » فى تأسيس « الظاهرة الاجتماعية » بوصفها « واقعة علمية » ، تقبل التحليل والصياغة الرياضية الدقيقة ، ككل ما عداها من وقائع طبيعية . وإذا كان الباحثون قد دأبوا على وصف « أنثروبولوجية » ليفى اشتراوس بأنها « أنثروبولوجيا بنيوية » ، فإن اشتراوس نفسه لا يرى فى هذه التسمية سوى صيغة تكرارية جوفاء ، ليست إلا من قبيل « تحصيل الحاصل » : إذ ليس فى وسع « الأنثروبولوجيا » أن تكون إلا « بنيوية » ، خصوصا إذا أرادت لنفسها ألا تبقى أسيرة للمعرفة التجريبية ، وإذا حرصت فى الوقت نفسه ــ على الاستعاضة عن نمط « التفسير السببى » (القائم على مفهوم « التعاقب ») بنمط التفسير البنائى (القائم على مفهوم « النسق » أو « النظام » .) وحين يتحدث ليفى اشتراوس هنا عن « النظام » أو « النسق » ، فإنه لا يتحدث عن « صورة » مجانسة للواقع ، بل هو يتحدث عن « نموذج » نظرى ، منطقى . ومعنى هذا أن « البنية » ليست كامنة فى « الموضوع » بل هى ماثلة فى تصميم « المطلب العقلى » ، الذى يريد إدخال الكثرة التجريبية تحت « نظام » أو « نسق » ، مع ملاحظة أن هذا « النسق » نفسه من شأنه أن يحيلنا إلى نظرية افتراضية ــ استنباطية ، تستهدف هى الأخرى ــ

— بدورها — تفسير ظاهرة « التوقف المتبادل » القائمة بين علاقات ذلك « النظام » أو « النسق » .

صحيح أن « البنية » — بمعنى ما من المعانى — تمثل جانبا من « الواقع » ، ولكنه ليس « الواقع التجريبى » الذى تمدنا به الملاحظة السطحية البحتة ، بل هو ذلك « الواقع العلمى » — غير الظاهر — الذى لا بد من الكشف عنه فيما وراء المعطيات المباشرة . ومعنى هذا أن السمة الأساسية الأولى التى تميز « ابستمولوجيا » ليفى اشتراوس هو أنها تبحث — فيما وراء « العلاقات العينية » concrétes — عن تلك « البنية » التحتية ، اللاشعورية ، التى لا يمكن الوصول إليها إلا بفضل عملية بناء — أو إنشاء — استنباطى لبعض النماذج المجردة . وإذا كان ليفى اشتراوس قد حمل على « النزعة الوظيفية » — فى دراسة الظواهر الاجتماعية — فما ذلك إلا لأن هذه النزعة قد نظرت إلى « الوظيفة الاجتماعية » نظرة واقعية صرفة ، مقتصرة على إبراز ما فيها من جوانب نفعية ، ووجدانية ، وسيكولوجية ، وبيولوجية ، دون الاهتمام ببناء فكرة « عقلية » تتكفل بتفسير « البنية » التى تكمن من وراء المظهر « الواقعى » السطحى للظواهر الاجتماعية . وعلى حين كانت « النزعة الوظيفية » تعد المجتمع بمثابة « جهاز عضوى » ، نجد أن النزعة البنيوية قد أخذت على عاتقها رد العلاقات الاجتماعية إلى مجموعة من الأنماط الرياضية أو العلاقات المنطقية . وإذا كان ثمة مفهومان طالما خلط بينهما علماء الاجتماع — فى نظر ليفى اشتراوس — فما هذان المفهومان سوى مفهوم « البنية الاجتماعية » ومفهوم « العلاقات الاجتماعية » . والواقع أن « العلاقات الاجتماعية » هى المادة الغفل التى نستعين بها لتكوين « نماذج » تعبر عن « البنية الاجتماعية » ، ولكن هذه الأخيرة لا ترتد إلى مجموع « العلاقات الاجتماعية » التى نلاحظها فى مجتمع ما ...

٣ — ٢ إن ليفى اشتراوس يريد بناء « العلم الاجتماعى » على أسس منهجية متينة ، ولذلك فإنه يأخذ فى اعتباره مبدأ أساسيا مؤداه أن مفهوم « البنية الاجتماعية » لا ينصب على الواقع التجريبى ، بل على **النماذج** التى يتم إنشاؤها انطلاقا من ذلك الواقع . وهو هنا يهيب بكل من روسو ، وماركس ، وفرويد ، لكى يبين لنا أن هؤلاء المفكرين الثلاثة كانوا من أوائل رواد « العلوم الإنسانية » حينما حاولوا تجاوز المستوى السطحى للواقع من أجل العمل على اكتشاف العلاقات الخفية الكامنة فيما وراء المعطيات التجريبية المباشرة . ولا غرو ، فقد أدرك هؤلاء الرواد الثلاثة أنه كما أن علم الفيزياء لا يتأسس انطلاقا من

معطيات الحساسية ، فإن علم الاجتماع أيضا لا يتأسس انطلاقا من مستوى الأحداث ؛ بل إن الهدف الذى يرمى إليه هذا العلم هو « إنشاء نموذج » ، ودراسة خصائصه وشتى الاختلافات التى تطرأ عليه كردود أفعال له داخل « المختبرات » (أو « المعامل ») ، من أجل تطبيق تلك الملاحظات من بعد عند الشروع فى تأويل ما يحدث تجريبيا : « لقد أراد هؤلاء الثلاثة أن يثبتوا لنا أن عملية الفهم إنما تنحصر فى رد نمط من الواقع إلى نمط آخر ، وأن الواقع الحقيقى ليس هو الواقع الظاهرى على الإطلاق ، وأن طبيعة « الحقيقة » تظهر بكل شفافية فى صميم الجهد الذى بمقتضاه تهرب الحقيقة منا وتند عنا ! وفى كل هذه الحالات نجد أنفسنا دائما بإزاء مشكلة واحدة بعينها ، ألا وهى مشكلة العلاقة بين المحسوس والمعقول ، كما أن الغرض المتوخى دائما هو الوصول إلى نزعة « فوق ـــ **عقلانية** » يكون من شأنها إدماج الأول فى الثانى ، دون التضحية بأية خاصية من خواصه . » .

ولو أننا أنعمنا النظر إلى عبارة ليفى اشتراوس السابقة ، لوجدنا أنها تنطوى على مزيج من الأفلاطونية والكانتية : لأن فيها أولا معنى الرغبة فى إعادة إنشاء العالم ، ولكن دون إغفال لذكرى « الإدراك الحسى » ، فضلا عن كونها تقيم ضربا من التعارض بين « المحسوس » و « المعقول » ، مع التعلق بباطن الأشياء ورفض الظواهر السطحية على مستوى الواقع المباشر . ولعل هذا ما حدا ببعض المفسرين إلى القول بوجود « نزعة « تجريبية » حقيقية فى صميم « بنيوية » ليفى اشتراوس . ولكن المهم أن ليفى اشتراوس يعطى لمفهوم « النموذج » قيمة كبرى فى مضمار العلم ، لأنه يرى أن لهذا النموذج النظرى فائدة مزدوجة : فهو من ناحية يملك اتساقا باطنيا يتجلى من خلال عملية توحيد الكثرة التجريبية ، ومن خلال تلك العلاقات التى تشبه إلى حد كبير التحولات الرياضية ، وهو من ناحية أخرى لا بد من أن يجيء « متوافقا » مع مجموع المعطيات الملاحظة . ومع ذلك ، فإن هذا « التطابق » لا يمكن أن يكون تاما : لابسبب النقص الحتمى الذى لا مفر من تواجده فى أى نسق أو نظام ، بل بسبب وجود « بون » أو « مسافة » بين « النموذج » (أيا كان) وبين « المعطى » التجريبى . ولعل هذا ما عبر عنه ليفى اشتراوس نفسه حين كتب يقول : « إن التوازن بين البنية والحدث ؛ بين الضرورة والعرضية ؛ بين الباطن والظاهر ، أو بين الداخل والخارج ، هو دائما توازن مؤقت ، مهدد باستمرار من قبل حركات الشد والجذب فى هذا الاتجاه أو ذاك نتيجة لتذبذبات الظروف الاجتماعية العامة ، بما فيها تنوع « الموضات » واختلاف الطرز وتعدد الأساليب . » . وربما كان هذا هو السبب فى قيام

حوار مستمر بين « الأنثروبولوجيا » و « التاريخ » — كما سنرى بالتفصيل من بعد — ؛ وهو ما عبر عنه ليفى اشتراوس فى أحد المواضع بقوله : « إذا أريد لأى بحث أن يكون حيا ، فلا بد له — فى سعيه الكامل من أجل الوصول إلى البنيات — أن يبدأ أولا بإحناء الرأس أمام قوة الأحداث ، مع الاعتراف فى الوقت نفسه بأنها لا تملك أن تغير من مجرى الأمور شيئا » !

وهنا يقرر بعض المفسرين أننا بإزاء « عقلانية بنيوية » ، ولكنها « عقلانية » ذات طابع « تعددى » : لأنها تدرك استحالة تحقق حلم ليبنتس فى إقامة علم كلى شامل يستوعب كل الأنظمة الممكنة . والواقع أن نماذج « المعقولية » لا تمثل محاولات تقريبية قابلة للتحسن باستمرار ، يراد من ورائها الوصول إلى « نموذج كبير » موحد للمعقولية يكون بمثابة « النموذج الأقصى » ، وإنما لا بد من الاعتراف بأنه « ليس ثمة تاريخ واحد ، بل هناك غبار من التواريخ » ، على حد قول ليفى اشتراوس نفسه فى حديث له مشهور . ومعنى هذا أنه ليس ثمة « ميتودولوجيا بنيوية عامة » ، بل هناك نظريات بنائية هى بمثابة « نماذج » ، أعنى معقوليات ممكنة ، أو — إن شئت فقل — « تعقيلات » تساعدنا على فهم هذا المجتمع أو ذاك ، وهذه الوظيفة الاجتماعية أو تلك : مع ملاحظة أن هذه « النماذج » قد تكون معقولة بالقياس إلى مجال تاريخى معين ، بينما هى قد تكون لا معقولة بالقياس إلى مجالات تاريخية أخرى . ومن هنا فإن مهمة العالم الأنثروبولوجى — فى نظر ليفى اشتراوس — إنما تنحصر فى بناء « النموذج » الملائم لموضوعه ؛ وهو « نموذج » يمثل ضربا من التأويل البشرى للعلاقة الموجودة بين « الطبيعة » و « الثقافة » . ولعل كل ما قدمه لنا ليفى اشتراوس نفسه فى كتابه : « البنيات الأولية للقرابة » سنة ١٩٤٩ ، ثم فى سلسلة كتبه المرسومة باسم « أسطوريات » (أو « ميثولوجيات ») ، لا يزيد عن كونه مجرد أمثلة لتلك « النماذج » .

٣ — ٣ وهنا قد يحق لنا أن نتوقف قليلا عند مفهوم « النموذج » — على نحو ما يتصوره ليفى اشتراوس — حتى نقف على طبيعة تلك « النماذج » التى يستخدمها رائد « البنيوية الأنثروبولوجية » فى محاولته الوصول إلى « أنساق من المعقولية » . ولا بد لنا من أن نلاحظ — فى هذا المجال — أن ليفى اشتراوس قد انطلق من « اللغويات » ، وأنه قد وقع تحت تأثير العالم اللغوى الكبير دى سوسير (وأتباعه) ، فليس بدعا أن نراه يهيب ببعض « النماذج اللغوية » ، فيضع بين أيدينا فونولوجية . ونحن نعرف أن ليفى اشتراوس قد

استهدف — منذ البداية — تخليص العلوم الإنسانية من كل الشوائب الميتافيزيقية ، ومن ثم فقد راح يؤسس تلك العلوم على دعائم منهجية دقيقة ، مستلهما مناهج « علوم اللسان » . وحين يتساءل ليفى اشتراوس عما إذا كان فى وسع العلوم الإنسانية بلوغ هذا الهدف المنشود وتحقيق أكبر قسط ممكن من الصرامة العلمية ، فإنه لا يلبث هو نفسه أن يقول : « إننا نجد أنفسنا — فى الواقع مقودين إلى التساؤل عما إذا كانت الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية (بما فيها الفن والدين) — وهى تلك الجوانب التى نعرف حتى منذ الآن أن من الممكن لدراستها الاستعانة بمناهج ومفاهيم مستمدة من العلوم اللسانية — هى فى خاتمة المطاف مجرد ظواهر ذات طبيعة لا تكاد تختلف عن طبيعة اللغة . » .

بيد أن «النماذج » التى قدمها لنا ليفى اشتراوس — كما لاحظ جان بياجيه — ليست مجرد « نماذج لغوية » ، وإنما هى أيضا « نماذج رياضية » . والواقع أن ليفى اشتراوس قد عرف كيف يكتشف — فى صميم الأنظمة الاجتماعية المتعددة للقرابة ، أو صلة الرحم — « بنيات جبرية » structures algébrigues تتألف من شبكات أو مجاميع من « التحولات » ، استعان فى صياغتها ، على نحو رياضى ، ببعض المناهج الرياضية التى استعارها من كل من فايل A . Weil ، وجيلبو G . Th . Guilboud . ولم يقتصر ليفى اشتراوس على تطبيق هذه « البنيات » على صلات القرابة ، بل لقد استخدمها أيضا فى عمليات الانتقال من تصنيف إلى آخر ، ومن أسطورة إلى أخرى ، إن لم نقل فى دراسته لشتى « الممارسات العملية » و « المنتجات العرفانية » لكافة الحضارات التى قام بوصفها ، وتحليلها ، وتفسيرها .

ولا سبيل لنا إلى فهم طبيعة « البنية » ، وبالتالى طبيعة « النموذج » ، — عند ليفى اشتراوس — ، اللهم إلا إذا فهمنا أولا ما الذى يعنيه « بالوظيفة الرمزية » . وهنا نجده يقول بصراحة : « إنه إذا كان النشاط اللاشعورى للفكر (أو العقل) البشرى — على ما نعتقده — هو عبارة عن عملية نقوم فيها بفرض بعض « الأشكال » على « مضمون » (أو مضامين) ، وإذا كانت هذه الأشكال واحدة — فى جوهرها — بالنسبة إلى سائر العقول ، قديمة كانت أم حديثة ، بدائية كانت أم متحضرة — الأمر الذى تظهرنا عليه بشكل واضح لا لبس فيه ولا غموض دراسة الوظيفة الرمزية على نحو ما تعبر عن نفسها من خلال اللغة — فإن من واجبنا ، بل حسبنا ، أن نبلغ البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل

نظام اجتماعى ، وكل عادة اجتماعية ، لكى نحصل على مبدأ للتفسير يكون صحيحا بالنسبة إلى نظم أخرى . وعادات اجتماعية أخرى ، على شريطة أن نمضى فى البحث — بطبيعة الحال — إلى الدرجة التى تحقق للتحليل العلمى المطلوب أقصى مدى ممكن . » .

وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس لا يسلم بمبدأ « الفطرية » الذى أخذ به تشومسكى ، إلا أننا نراه يسلم بأن العقل البشرى ثابت (أو غير متغير) ، وكأن ثمة طبيعية بشرية واحدة تجمع بين كل من «العقلية البدائية » (أو ما يسمونه كذلك) و « العقلية العلمية » (فى صورتها الحديثة المتطورة) . ولكن هذه الطبيعة البشرية الثابتة تتجلى على صورة « نشاط لا شعورى للعقل » ، ألا وهو ما تكشف عنه « البنية » باعتبارها ضربا من « الثبات الحضارى اللاشعورى » . والواقع أن الدراسات الأنثروبولوجية التى قام بها ليفى اشتراوس قد أظهرته (أولا) على ما نسميه باسم « المجتمعات البدائيـة » إنما هى فى الحقيقـة مجتمعات غاية فى التعقيد ، كما أنها قد قادته (ثانيا) إلى القول بأنه ليس ثمة « إنسان طبيعى » : ما دام من طبيعة الإنسان دائما أن يتمثل « الطبيعية » على شكل « ثقافة » . ومعنى هذا أنه ليس أمعن فى الخطأ من التوحيد بين « العقلية البدائية » و « عقليـة الطفل » ، فى حين أن كل الدراسات الأتنولوجية الحديثة قد أثبتت أن « الرجل البدائى » لا يمثل استمرارا لمراحل تاريخية ، وكأنه سليل لجماعات قديمة انقرضت من على ظهر الأرض ! ولكن المهم هنا أن الدراسات الأنثروبولوجية التى قام بها ليفى اشتراوس هى التى أدت إلى تحديد مضمون فكرة **البنية** على اعتبار أنها ذات طبيعة **لا شعورية رمزية** . وهنا يقرر ليفى اشتراوس أن كلا من « العلاقات القرابية » ، أو « العلاقة اللغوية » ، هى « علاقة تبادل » تشهد بالهوية التى تجمع بين الظاهرتين . ومعنى هذا أن « القرابة » كما للغة سواء بسواء — مجرد « نظام » من أنظمة « التواصل » . ولا تتطور « القرابة » (أو صلة الرحم) بطريقة تلقائية انطلاقا من موقف واقعى ، بل هى تتطور باعتبارها « نسقا » أو « نظاما اتفاقيا » من « التمثلات » : بمعنى أنها لا تبقى مجرد ظاهرة بيولوجية ، بل هى سرعان ما تتحول إلى « مصاهرة » . ولا شك أن قواعد الزواج هى التى تضمن حركة تبادل النساء فى كنف الجماعة الواحدة ، عاملة بذلك على إحلال النظام الاجتماعى للمصاهرة محل نظام العلاقات الدموية ذات الأصل البيولوجى . وتبعا لذلك فإن القرابة « لغة » (ما من اللغات) نظرا لأنها تضمن — بين الأفراد والجماعات — قيام ضرب خاص من « التواصل » . « وصحيح أن « **الرسالة** » هنا إنما تتألف من « نساء الجماعة » اللائى يتم تبادلهن بين العشائر ، والقبائل ، والعائلات ، لا من « كلمات الجماعة » التى يتم

تبادلها بين الأفراد (كما هو الحال فى اللغة) ، ولكن هذا لا يغير شيئا من طبيعة الهوية التى تجمع بين هاتين الظاهرتين . » ومعنى هذا أن الزواج — مثله فى ذلك كمثل اللغة — إنما هو تبادل ، وتواصل ، وحوار . وسواء أكنا بإزاء عملية تبادل للعلامات ، أم بإزاء عملية تبادل للنساء ، فإننا — فى كلتا الحالتين — بإزاء ظاهرة اجتماعية لا بد من دراستها وفقا للمنهج البنيوى . وإذا كان ليفى اشتراوس ينسب إلى ظاهرة تحريم « الزواج بين ذوى القربى » (المحارم) أهمية اجتماعية كبرى : فذلك لأنه قد وجد فيها القاعدة الأساسية التى نقلت الإنسان — للمرة الأولى — إلى عالم الحياة الثقافية ؛ ولا غرو ، فإن هذه الظاهرة تمثل أعلى صورة من صور « قاعدة الهبة » ، من حيث أنها لا تنص على تحريم الزواج بالأم ، أو الأخت ، أو الابنة ، بقدر ما تنص على ضرورة إعطاء الأم أو الأخت أو الابنة للآخرين . وإذا كان فى التبادل — كما يقول ليفى اشتراوس — شيء أكثر من الأشياء المتبادلة نفسها ، فما ذلك إلا لأنه يمثل ضربا من التواصل أو التجاوب . ولهذا فإن كل زواج هو عبارة عن لقاء درامى يتم بين الطبيعة والثقافة ، أو بين القرابة والمصاهرة . « وقد كان ظهور التفكير الرمزى سببا ضروريا فى اعتبار النساء — مثلهن فى ذلك كمثل الأحاديث — مجرد أشياء تقبل المبادلة . والواقع أن هذه النظرة قد كانت بمثابة السبيل الأوحد إلى تجاوز التناقض الذى يظهر المرأة الواحدة بمظهرين متعارضين : من جهة باعتبارها موضوعا لشهوة خاصة ، وبالتالى مثيرة لغرائز جنسية ورغبة فى التملك ، ومن جهة أخرى باعتبارها « ذاتا » — مدركة كذلك — هى موضوع لشهوة الآخرين ، أعنى مجرد وسيلة لتحقيق « صلة » مع الغير من خلال عملية « التصاهر » معه » وصفوة القول أن « اللغة » — لا باعتبارها « معنى » — وإنما باعتبارها « تقنينا » Code (أو « مجموعة » قواعد) ، هى النموذج الأمثل لكل « تنظيم » عضوى .

٣ — ٤ وكما طبق ليفى اشتراوس منهجه البنيوى على أنظمة « القرابة » ، نجده يطبقه أيضا على دراسة « الأساطير » . وكما رأينا من قبل أن نظام « القرابة » هو أشبه ما يكون بالنسق اللغوى : لأنه لا يتحدد على مستوى « الحدود » termes ، بل على مستوى « أزواج من العلاقات » (زوج — زوجة — ؛ أب — أبن ؛ أخ — أخت ؛ خال — ابن الأخت) ، فسنرى الآن أيضا أنه لا سبيل إلى فهم الأساطير إلا باعتبارها « لغة » أو « لغات » رمزية ، تمثل نظاما مستقا من التقابلات . والفكرة الأساسية التى يصدر عنها ليفى اشتراوس هنا هى أن العقل البشرى واحد ، وأن التفكير الأسطورى ليس

تفكيرا سابقا على المنطق : prélogique بل هو تفكير منطقى على مستوى المحسوس ، بمعنى أنه تفكير تصنيفى يستعين بمجموعة من المقولات التجريبية (نيىء ومطبوخ ؛ طازج وفاسد ؛ مبلل ومحروق .. إلخ) . وليست هذه المقولات التجريبية سوى أدوات تصورية ناجعة تصلح لاستخلاص بعض المعانى المجردة والربط بينها (وبين بعض) على شكل سلسلة من القضايا . والواقع أن « مضمون » الأسطورة لا يمثل العنصر الأهم من عناصرها ، بل ربما كان أفدح خطأ يمكن أن يرتكبه الباحث هو أن يعمد إلى تفسير كل رمز على حدة ، أو إن صح هذا التعبير — « فى ذاته » (على طريقة يونج فى تصوره لنماذجه الأولية الأصلية) . والحق أن الرمز ليس مستقلا أو قائما بذاته بالقياس إلى السياق الذى يرد فيه ، وإنما لا بد من الإقرار بأن دلالة أى رمز هى فى صميمها دلالة « موضوعية » تتحدد بالسياق الذى يرد فيه . ومعنى هذا أن حقيقة أية أسطورة إنما تنحصر فى تلك « العلاقات المنطقية الخاوية من كل مضمون ، أو بالأحرى تلك العلاقات المتسمة بخصائص ثابتة تستوعب كل ما لها من قيمة عملية ، ما دام فى الإمكان إقامة علاقات مماثلة بين العناصر الداخلة فى تكوين عدد كبير من المضامين المختلفة . » . وتبعا لذلك فإن ليفى اشتراوس ينسب إلى الأساطير ضربا من « الموضوعية » ، ويقول إن لها « بنيتها » أو « بنياتها » الخاصة .

وحسبنا أن نرجع إلى كتاب ليفى اشتراوس المسمى باسم « النيىء والمطبوخ » ، حتى تقف على الطريقة التى اتبعها فى دراسته للأساطير ، وفى تحديده لوظيفة « المنهج البنيوى » . يقول ليفى اشتراوس فى كتابه هذا : « إننا لا نزعم لأنفسنا ، أنا قد بينا كيف يتعقل البشر الأساطير ، أو كيف يتصورون الأساطير ، بل لقد بينا كيف تتعقل الأساطير من خلال البشر ، وعلى غير وعى منهم . » . وإذا كان شأن الفيلسوف دائما أن يربط مفهوم « الحديث » (أو « المقال ») بمفهوم « الشخص » ، فإن العالم لا يحذو فى ذلك حذو الفيلسوف : لأن الأساطير — فى نظره — أو بالأحرى أساطير أى مجتمع من المجتمعات ، تؤلف « مقال » (أو « حديث ») هذا المجتمع ، دون أن يكون لهذا الحديث مصدر شخصى (أو محطة إرسال شخصية) . وهكذا يجىء العالم فيعمد إلى جمع (أو لم أطراف) هذا الحديث ، على نحو ما يفعل العالم اللغوى حين يدرس لغة مجهولة لديه ، فلا [illegible] مفرا من السعى نحو اكتشاف قواعدها النحوية ، دون الاكتراث بمعرفة من قال ولا ماذا قيل ! والواقع أن أية مجموعة من الأساطير إنما تمثل « مجموعا » قابلا للتعديل أو

الاستبدال . وآية دلك أننا لو رجعنا مثلا إلى أساطير (أو أقاصيص) هنود القارتين الأمريكتين لوجدنا أنها تنسب نفس الأفعال — بحسب الروايات — إلى حيوانات مختلفة . وكما أن فهم معنى أى لفظ يستلزم فى العادة تحويل اللفظ إلى سياقات مختلفة ، فإن من واجب العالم الأنثروبولوجى أيضا اتخاذ مثل هذا المسلك . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إنه إذا كان « النسر » حيوانا يظهر فى النهار ، و « البومة » حيوان يظهر فى الليل ، مع وجود « وظيفة » واحدة بعينها تنسبها إليهما الأساطير ، فإن فى الإمكان القول بأن النسر بومة نهارية ، كما أن البومة نسر ليلى ، وعندئذ يكون المهم فى الأسطورة هو التقابل القائم بين النهار والليل . وبالمقارنة مع أساطير أخرى ، لا يلبث المرء أن يرى تقابلا بين النسر والبومة من جهة ، وبين طير آخر كالغراب من جهة أخرى ، على اعتبار أن الأول والثانى هما من الطيور آكلة اللحوم الطازجة ، بينما الثالث هو من الطيور آكلة الجيف (أو اللحوم العفنة) . وقد يكون فى الإمكان أيضا عمل تقابل آخر بين هذه الطيور الثلاثة — مجتمعة — وبين طائر آخر كالبط ، على اعتبار أن النوع الأول من هذه الطيور يسكن ما بيْن السماء والأرض ، فى حين أن النوع الثانى طيور برمائية (تسكن ما بين الأرض والماء) ، وهلم جرا . وهكذا قد يكون فى وسع الباحث — بطريقة تدريجية — تحديد « عالم بأسره من الروايات » ، يقوم بتحليله عن طريق تأليف ضروب متعددة من « التقابل » ، مستخدما وحدة أسطورية بعينها تكون شبيهة بالوحدة الصوتية (الفونيم) عند ياكوبسون (مثلا) ، من حيث هى « حزمة من العناصر المتفاضلة (أو الفارقة) . وإذا كنا نجد ليفى اشتراوس دائما يحاول فهم الأسطورة الواحدة على ضوء غيرها من الأساطير ، أو بعمل تقابل بينها وبين أسطورة أخرى (من نفس الفصيلة) ، فما ذلك إلا لأنه قد فطن إلى أن الأساطير هى أشبه ما تكون بالصور المحسوسة التى تنعكس على صفحة مرآة ، أو بالأحرى على سطوح مرايا متعددة ، فترد كل واحدة منها الصورة إلى الأخرى ؛ أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نشبه الأسطورة بالصورة الفوتوغرافية التى تظهر أولا على شكل « سالب » يمثل معكوس الأضواء والظلال ، ثم على شكل « موجب » يمثل الوضع الأصلى للأضواء والظلال . ومن هنا فإن ما هو « أسود » فى أسطورة ما ، قد يقابله ما هو « أبيض » فى أسطورة أخرى ، ومن ثم فقد نجد تقابلا واضحا بين « المرأة المخطوفة » والمرأة « المعطاة على سبيل التبادل » ؛ بين اللحم الحيوانى واللحم البشرى ؛ بين « المطبوخ » و « النيىء » ... إلخ . وهذا ما يحاول ليفى اشتراوس أن يظهرنا عليه — فى تحليله البارع للأساطير — لكى يبين لنا كيف أن فى استطاعتنا أن نرسم « لوحة » مكتملة يتضح لنا

من خلالها وجود تقابل تام — حتى فى أصغر الجزئيات وأدق التفاصيل — بين الروايات الأسطورية المختلفة (المنتسبة إلى أسرة واحدة بعينها) ، وكأنما هى تعكس بعضها البعض الآخر ، أو كأن ثمة حوارا حقيقيا يدور بين الواحدة منها والأخرى .

٣ — ٥ وأما إذا ساءلنا ليفى اشتراوس : « ماذا عسى أن يكون معنى هذه الأساطير ، أو بالأحرى ماذا عسى أن تكون **الدلالة القصوى** لتلك الكثرة الهائلة من الدلالات التى تعكس الواحدة منها الآخرى ؟ » ، كان جوابه أن الأساطير — فى خاتمة **المطاف** — لا تعنى سوى « العقل » البشرى الذى يضعها ، مستعينا فى ذلك بالعالم ، على **اعتبار أنه** هو نفسه جزء منه (أى جزء من العالم) . صحيح أن ليفى اشتراوس قد **لا يرى معنى** للتساؤل عن « معنى » جميع الأساطير « مجتمعة » ، ولكن من المؤكد **أن « المعنى »** — عنده — باطن فى الإنسان ، لا العكس ، إذ لم يكن لفكرة « المعنى » أى **معنى قبل ظهور** الإنسان ، فضلا عن أن من شأن هذه الفكرة أيضا أن تزول بزوال آخر **إنسان ! وعلى** الرغم من أن الأساطير هى من خلق العقل البشرى الذى يعشق « المعقولية » **ويهوى** الانسجام « بدليل أن ليفى اشتراوس يعد الأساطير بمثابة « موضوعات جمالية » تستثير إعجابنا ، ويقول عنها إنها أشبه برسالات معقولة ، كثيرا ما تتخذ طابع « المعادلات » شبه — الرياضية) ، إلا أنه يقرر فى الوقت نفسه أن الأساطير ترسم لنا صورة محسوسة للعالم ، على اعتبار أن هذه الصورة مسجلة منذ البداية فى صميم التكوين المعمارى للعقل البشرى ! ، وفضلا عن ذلك ، فإن ليفى اشتراوس يشبه الأسطورة بالموسيقى فيقول : « إننا نشهد لدى كل منهما — فى الواقع — نفس الانقلاب الذى يحدث فى علاقة المرسل بالمستقبل : إذ نلاحظ — **فى نهاية الأمر — أن الثانى منهما سرعان ما يكتشف أنه هو المقصود بالرسالة الصادرة عن الأول** ! وعندئذ تجئ الموسيقى فتحيا ذاتها فى باطنى ، وأكون أنا كمن يستمع إلى ذاته من خلالها ! وهكذا يكون مثل كل من الأسطورة والموسيقى كمثل رئيس الجوقة الموسيقية **حين لا يكون له من مستمعين سوى العازفين الصامتين أنفسهم** !.. ثم يستطرد ليفى اشتراوس فيقول : « إن الموسيقى والميثولوجيا لتواجهان الإنسان بموضوعات سحرية خفية ، إن لم نقل ضمنية لا واقعية ، ليس فيها من واقعى سوى ظلالها الحقيقية ؛ فهما تضعان المرء بإزاء محاولات شعورية (مع العلم بأنه لا يمكن للمقطوعة الموسيقية أو الأسطورية أن تكون شيئا آخر) من أجل الاقتراب من حقائق هى بالضرورة لا شعورية . » ولعل تشبيه الأسطورة بالموسيقى هو الذى سمح لليفى

اشتراوس بدراسة « **التنوعات** » المختلفة للأسطورة الواحدة ، من وجهة نظر موسيقية ، وكأن ثمة لحنا أساسيا يمثل مركز الإحالة الذى تفهم بالرجوع إليه شتى التغيرات التى قد تخلق من الاسطورة الواحدة ، منظومة متنوعة من الأساطير المتقابلة .

والحق أن كلا من « الأسطورة » و « الموسيقى » ، هى مجرد « لغة رمزية » . وليفى اشتراوس نفسه يذكرنا فى موضع آخر بأنه « لا بد لنا من أن نضع دائما فى اعتبارنا ، سواء كنا بصدد دراسة لغوية أم بصدد دراسة اجتماعية ، أننا فى أعمق أعماق **الرمزية** » . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس يستخدم هنا اصطلاح « **الرمزية اللاشعورية** » ، إلا أن لهذا الاصطلاح عنده معنى متمايزا عما له عند فرويد : **لأن اللاشعور** — فى رأيه — لا يمثل القطب المضاد **للشعور** ، بل هو يكون ماهية الواقع الاجتماعى (من حيث هو تبادل وتواصل) ، متخذا ، بصورة مباشرة ، طابع النظام الرمزى بما له من مقومات لا شخصية ولا زمانية . وقد سبق لنا أن لاحظنا أنه ليس للصور أو الرموز من معان أزلية أبدية ، أو دلالات قطعية مطلقة ، ما دام « وضعها » هو الذى يحدد كل ما لها من « معنى » . ونضيف الآن إلى ما سبق لنا قوله أن ليفى اشتراوس يقلب التفسير الكلاسيكى لعلاقة الفكر باللغة فيؤكد أن **الرمز أسبق مما يرمز إليه** ، بمعنى أن **الدال** هو الذى يحدد **المدلول** (أو يفرضه) ، وليس العكس . وتبعا لذلك فإن « الوعى » أو « الشعور » لا يعود هو المركز الذى يقوم بعملية الإرسال ، أو المصدر الذى يضطلع بمهمة وضع الرموز ، وإنما يصبح أشبه ما يكون بضرب من « التوازن النهائى » ، أو « المتوسط الديالكتيكى القائم بين عدة أنظمة لا شعورية ممكنة ، ويترتب على ذلك — بطبيعة الحال — حدوث تغير فى العلاقة المنطقية القائمة بين « الممكن » و « الواقعى » إذ يصبح « الممكن » عندئذ هو « اللاشعورى » ، من حيث أن اللاشعور هنا إنما يشير إلى تعدد النماذج التى لا بد لواحد منها فقط أن يتحقق تاريخيا . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن كل الأنثروبولوجيا البنيوية — عند ليفى اشتراوس — إن هى إلا مجرد « مذهب ابستمولوجى » يقوم على **نقد نظرى وعملى (معا) لفكرة النموذج** ، فيحدد ذلك العلاقة بين الممكن والواقعى ؛ بين اللاشعور والشعور ، بين الموضوع والرمز .

وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس يعترف بأن العالم البشرى غنى بالمعانى ، حافل بالدلالات ، إلا أنه يقرر أن هناك فيما وراء هذه المعانى وتلك الدلالات ، قوانين بنيوية ، لا شعورية ، هيهات لإرادات البشر أن تتحكم فيها أو أن تسيطر عليها . وليس هدف

الإتنولوجيا سوى العمل على وضع قائمة بالإمكانيات اللاشعورية الكامنة خلف الصورة الواعية ، والمتغيرة التى يشكلها البشر لأنفسهم عن حركة تطورهم . ولكن القول بوجود « **لا شعور رمزى** » ، هو بمثابة « الواقعة الحضارية الكبرى » ، لا يعنى العودة إلى « فلسفة العبث » التى سبق لألبير كامى أن نادى بها ، وإنما هو يعنى — على العكس من ذلك — أن الظواهر البشرية — بوصفها وقائع موضوعية تستند إلى بنيات لا شعورية — إنما هى فيما وراء انطباعات الأفراد وانفعالاتهم ، وشتى خبراتهم المعاشة ... إلخ . وعلى حين كان ألبير كامى يقول بانعدام المعنى ، نجد أن ليفى اشتراوس يؤكد أن ثمة فيضا زاخرا من المعانى ، وإن كان « المعنى » عنده إنما ينتج دائما عن انتظام عناصر قد تخلو هى نفسها من كل معنى ؛ وحين يقول ليفى اشتراوس إن « المعنى » هو بمثابة نتيجة ، أو أثر ، أو محصلة ، فإنه لا يعنى بذلك أنه مجرد « ناتج » ، أو « تأثير » ، بل هو يعنى أيضا أن « المعنى » — فى صميمه — وليد « منظور » ، أو « تأثير بصرى » ، أو هو — على الأصح — من فعل « اللغة » نفسها ، إن لم نقل من خلق « الوضع » . ولا غرو ، فإن بنيوية ليفى اشتراوس هى — فى صميمها — نزعة **ترنسندنتالية** جديدة ، تعطى الأولوية للأوضاع أو الأمكنة على الأشياء التى تشغلها ، ولا تتصور أن يكون للعناصر الرمزية (داخل البنية) أى تحديد خارجى أو أية دلالة داخلية ، بل مجرد « معنى » ناجم عن « وضعها » . ومن هنا فإن « الأب » أو « الأم » (... إلخ) يمثلان أولا وقبل كل شىء مجرد « مكانين » داخل « بنية » ما من البنيات ؛ بل ربما كان فى وسعنا أن نذهب إلى حد أبعد من ذلك فنقول إننا إذا كنا فانين ، فما ذلك إلا لأننا نجىء « على أعقاب » السابقين ، فى هذا المكان أو ذاك ، ومن ثم فإننا لا بد من أن نكون مدموغين بطابع بنية ما من البنيات ، وفقا لنظام « طوبولوجى » خاص ، يتحدد بمقتضى علاقات القرب أو البعد ، أعنى علاقات « الجوار فى المكان » (حتى ولو كان من شأن البعض منا أن يجىء قبل أوانه ، وأن يستبق دوره الخاص) !

٣ — ٦ وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : لماذا شاء البعض أن يطلق على بنيوية ليفى اشتراوس اسم « كانطية بدون ذات ترنسندنتالية » ؟ لقد شرح لنا بول ريكور — صاحب هذه التسمية — المقصود بها. فقال : « إننا هنا بإزاء **لا شعور كانطى** ؛ لا شعور من مستوى المقولات وتآلفها ... إذ أننا حقا بصدد منظومة من مستوى المقولات ، ولكن بدون إحالة إلى ذات مفكرة . » . والظاهر أن الطابع المنهجى الذى اتسمت به بنيوية ليفى

اشتراوس هو الذى حدا ببول ريكور إلى التقريب بينها وبين الفلسفة النقدية ، خصوصا وأن شيخ البنيوية الأنتروبولوجية قد اهتم بتعيين الحدود التى تنحصر فى داخلها شتى التفسيرات ، مؤكدا فى الوقت نفسه أنه وإن تكن هذه الحدود فى الواقع مغلقة ، إلا أنها تمثل شروط الإمكانية ، فهى — على الرغم من تحددها ، بل ربما بسبب هذا التحدد نفسه — ذات خصوصية كبرى.ولا شك أن الطابع الكانطى لهذه النزعة المنهجية إنما يتجلى فى كون هذا القانون أو التنظيم الذى تفرضه البنيوية على تلك الكثرة من الظواهر إنما هو تعبير عن « كمون » (أو « محايثة ») النظام فى باطن التعدد الظاهرى . وبعبارة أخرى يكمن القول بأن فى هذا المنهج من « العقلانية » ما حدا بالبعض إلى تقريبه من الكانتية ، ولكن على شرط أن نتذكر (كما قال ليفى اشتراوس نفسه) إن كانتيته هو ذات طابع مادى ، لا صورى أو مثالى ، وأنها مادية جبرية ، واقعية .

والحق أنه لا سبيل إلى فهم بنيوية ليفى اشتراوس على حقيقتها ، اللهم إذا عمدنا أولا إلى تحديد موقفه من ماركس (والماركسية) ، وتوضيح (ثانيا) التعديل الذى أدخله على مفهوم « الصورة » ، وبالتالى على مفهوم « المضمون » . وأما بخصوص المسألة الأولى ، فإننا نلاحظ أن ليفى اشتراوس نفسه قد أكد أكثر من مرة أنه قد بقى مخلصا لروح الماركسية ، على الرغم من أن نظرية « الممارسة » (أو « **البراكسيس** ») قد بقيت — فى نظره — مجرد نظرية تبسيطية ناقصة ، عاجزة عن تحديد العلاقات القائمة بين الإنسان والطبيعة . ولعل هذا ما عبر عنه ليفى اشتراوس نفسه حين كتب يقول : « إن الماركسية — إن لم نقل ماركس نفسه — قد ذهبت فى استدلالاتها إلى تصور التطبيقات العملية كما لو كانت قد صدرت بطريقة مباشرة عن **مبدأ الممارسة (البراكسيس)** . ولسنا نريد أن نطعن فى صحة النظرية القائلة بأولوية البنيات التحتية ، ولكننا نعتقد أن ثمة وسيطا يكمن دائما بين « الممارسة » والتطبيقات العملية ، ألا وهو « المخطط التصورى » le schéme conceptuel ، الذى يتمكن — بفعله — كل من المادة والصورة — مع العلم بأنه ليس لأى منها أى وجود مستقل — من التحقق باعتباره « بنية » : أعنى باعتباره موجودا عقليا وتجريبيا معا . وإذا كان لنا — نحن — أن نأمل فى عمل شىء ، فما ذلك سوى الإسهام فى وضع نظرية « البنيات الفوقية » التى كان ماركس قد رسم خطوطها الأولية ، مع الاحتفاظ للتاريخ — هو وأعوانه من ديموجرافيا ، وتكنولوجيا ، وجغرافية تاريخية ، واتنوجرافيا — بحق تطوير دراسة البنيات التحتية (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) ؛ وهى الدراسة التى لا يمكن

أن تدخل فى اختصاصنا نحن ، بصفة أساسية ، ما دامت الأتنولوجيا هى — أولا وقبل كل شىء — « علم نفس » ... » .

على أننا لو أنعمنا النظر إلى هذا النص ، لوجدنا أنه نص غامض حافل بالألغاز : لأنه يذكرنا بتلك الجسور (أو التأليفات) التى كان « كانط » يقيمها بين « الحساسية » و « الفهم » ، ألا وهى تلك البنيات الضرورية ، البارعة ، التى كان لا بد من إقامتها لضمان سلامة المذهب ، وإن كان هذا لم يحل دون اتصافها بطابع الضعف والرخاوة والقابلية للتصدع . وبالمثل ، ربما كان من حقنا أن نتساءل : ماذا عسى أن يكون ذلك « الحد الأوسط » (أو الثالث) الذى أطلق عليه ليفى اشتراوس اسم « البنية » ، مؤكدا أنه هو الذى يوحد بين « المادة » و « الصورة » ، على اعتبار أن هذه وتلك خاليتان تماما ، أو على الأصح ، مفتقرتان إلى كل وجود مستقل ؟ وكيف تتكون هذه « البنية » التى قال عنها ليفى اشتراوس أنها تجريبية وعقلية معا ؟ .. إنه لمن الواضح أن « البنية » — فى نظر العالم الأنثروبولوجى الكبير — لا بد من أن تجىء « متطابقة » مع الوقائع ، وإلا لفقدت كل ما لها من قيمة بوصفها « حقيقة » ؛ ولكن كيف تكون فى الوقت نفسه صادرة عن « الذهن » أو « العقل » البشرى الذى يصفه ليفى اشتراوس بأنه يظل باستمرار متطابقا مع نفسه ، مساويا لذاته دائما أبدا ؟... إن ليفى اشتراوس — على خلاف دوركايم — يرفض إعطاء الصدارة للعامل الاجتماعى على العامل العقلى لأنه يرى أن النشاط الذهنى — لدى الإنسان — ليس مجرد انعكاس للتنظيم الواقعى للمجتمع ؛ ولكنه حين يرد « البنيات » إلى هذا « النشاط الذهنى » ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل : ماذا عسى أن يكون نمط الوجود الذى يمتلكه هذا « الذهن » أو « العقل » ، خصوصا وأن ليفى اشتراوس يقول عنه إنه ليس اجتماعيا ولا نفسيا ولا عضويا ؟! .

٣ — ٧ وهنا قد يجدر بنا أن نتحول إلى مفهوم « **الصورة** » . من أجل فهم السير الوظيفى للعقل البشرى على نحو أفضل . وأول ما نلاحظه — فى هذا الصدد — أن ليفى اشتراوس يأخذ على الاتنولوجيين السابقين أنهم كانوا يخلعون على « الصورة » طابعا شيئيا ، بدليل أنهم كانوا يربطونها بمضمون محدد ، فى حين أنها تمثل منهجا أو طريقة نستطيع من خلالها القيام بعملية تمثيل لأى مضمون (أو محتوى) كائنا ما كان . ومعنى هذا أن أى تقدم حقيقى يمكن أن يصيبه علم دراسة الشعوب (الإتنولوجيا) — مثله فى ذلك كمثل باقى العلوم الإنسانية الأخرى — لا يمكن أن يتم إلا بتخليه عن ذلك التلاؤم

الساذج بين « الشكل » و « المضمون » (أو « الصورة » و « المحتوى ») من أجل اعطاء الصدارة للـ « دال » على « المدلول » . ولا شك أننا حين نساير ليفى اشتراوس على هذا الدرب ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا قد انفصلنا عن الماركسية (على الأقل بحسب التفسير الكلاسيكى لها) : نظرا لأن « المضمون » — فى نظر الماركسية — يعبر عن الثراء اللانهائى للمادة أو التاريخ ، فى حين أن « الصورة » وليدة الجهد النظرى للمفكر الذى يحاول تجاوز كثرة الأحداث من أجل اكتشاف « معنى » أية عملية ، أو أى صراع ، أو أى ايديولوجيا ... إلخ . وعلى العكس من ذلك نلاحظ لدى ليفى اشتراوس أن « الصورة » قد أصبحت « محددة » أو « ملزمة » ، وكأنما هى قد تحولت إلى « مثال » أفلاطونى ، بدليل أنها هى التى تفرض هذا التنظيم أو ذاك على المعطيات المتنوعة . وواضح أن الموقفين متعارضان تمام التعارض ، بحيث قد لا يكون هناك من سبيل إلى التوفيق بينهما . فعند الماركسية ، نجد أن الالتجاء إلى « المضمون » يفترض أن التغير — فى شتى أشكاله — هو قانون الوجود ، وأنه من شأن التاريخ — من خلال عملية الصراع الطبقى — أن يفضى إلى تغيير « المضامين » ، وبالتالى إلى تغيير « الأشكال » أو « الصور » المقابلة لها . وأما لدى صاحب كتاب « الفكر المتوحش » — على العكس من ذلك — فإننا نلاحظ أن الأحداث التاريخية ، وشتى الحلول المقدمة لمشكلة الزواج أو الأساطير ، لا تظهر إلا على شكل « متغيرات » . ومعنى هذا أنها مجرد عناصر ، علينا أن نقارن بينها ، وأن نقوم بمقابلتها بعضها ببعض ، عن طريق عمليات القلب ، وعكس المعانى ، والبحث عن ضروب الاتساق ... إلخ . وحين ينجح عالم الأنثروبولوجيا فى القيام بهذه المهمة (كأن يقارن مثلا بين) أساطير مجتمع الزراعة وأساطير مجتمع الصيد) فهنالك لا بد له من أن يكتشف — فيما وراء « العرضية » الظاهرية للأحداث والأساطير ، « نظاما » صارما يحكمها بقى مجهولا لدينا حتى الآن !

وهكذا يتبين لنا أن ليفى اشتراوس يحاول إحراز تقدم ملموس (وإن يكن حتى الآن غير مكتمل) فى مجال « نظرية البنيات الفوقية » ، وذلك بأن يظهرنا على أن « ديالكتيك » البنيات الفوقية « إنما هو أشبه ما يكون بديالكتيك اللغة . من حيث أنه ينحصر فى عملية وضع لوحات تركيبية (أو بنائية) ، لا يكون فى استطاعتها أن تضطلع بهذه المهمة ، اللهم إلا بشرط أن تجىء محددة لا لبس فيها ولا غموض ، أعنى أنه لا بد من تقسيم تلك الوحدات إلى أزواج تقوم بينها علاقات تباين ، من أجل الاستعانة فيما بعد

بهذه الوحدات التكوينية نفسها فى وضع **نسق أو نظام** ، يكون من شأنه فى النهاية أن يضطلع بمهمة الجهاز التأليفى الذى يجمع بين **الفكرة والواقعة** ، محولا هذه الأخيرة إلى **علامة** .. وهكذا نرى أن الفكر يمضى من الكثرة التجريبية إلى البساطة التصورية ، ثم من البساطة التصورية إلى التأليف الدلالى (أو التركيب ذى المعنى) ... » ..

والمتأمل فى هذا النص سرعان ما يتحقق من أنه يكشف بوضوح عن مقاصد شيخ البنيوية الأنثروبولوجية : فهو يريد أولا أن يبرز ما للغة من صدارة أو أولوية ، ثم هو يريد ثانيا الاهتداء إلى « وحدات تركيبية » يتم تحديدها عن طريق التقابل القائم على تقسيمها زوجيا (الأمر الذى ينأى به — أوليا أو قبليا — عن كل منهج جدلى) ، ثم هو يريد — إلى جانب هذا وذاك — القيام بجهد مذهبى تنسيقى من أجل نظرية شاملة ، تشرح لنا سير الفكر ، دون الاقتصار على شرح بعض أشكال التبادل ، كما كان الحال فى مرحلة كتابه الأسبق : « البنيات الأولية للقرابة » . وهنا تكتسب « الأسطورة » ميزة أساسية كبرى : لأنها تبدو لنا كما لو كانت هى البنية الأصلية . ولما كانت « الأسطورة » نائية فى الزمان والمكان ، فإنها تظهر لنا كما لو كانت منفصلة تماما عن كل أرضية تاريخية . ولا غرو ، فإن الأسطورة — فى نظر ليفى اشتراوس — إنما هى فى النهاية « لغة من الدرجة الثانية » ، يتجلى معناها ، لا انطلاقا من عناصر منعزلة ، بل انطلاقا من تأليفات لا بد من العمل على وصف نشاطها أو سيرها الوظيفى .

٣ — ٨ فهل نقول — مع بعض المفسرين — « إن الأنثروبولوجيا البنائية تظهرنا بوضوح على أن البنيوية هى أولا وبالذات **تمييز شبه أرسطالى بين الصورة والمضمون** ، **وأن أصالة البنيوية إنما تكمن فى الطريقة التى تصورت بمقتضاها العلاقة القائمة بين الصورة والمضمون** » ؟ . ولو صح هذا التفسير ، أفلا يكون فى وسعنا أن ننسب إلى ليفى اشتراوس ، لا مجرد منهج بنيوى فى تفسير بعض الوقائع الأنثروبولوجية ، بل نظرية فلسفية (ابستمولوجية) بأكملها فى شرح طبيعة الفكر البشرى ؟ ... الحق أننا لو توقفنا عند كتاب « الفكر المتوحش » سنة ١٩٦٣ (وهو الكتاب الذى ظهر قبل مجموعة « الميثولوجيات ») ، لوجدنا أنه لا يخلو من مواقف فلسفية ، ليس فقط بإزاء فلاسفة التاريخ ، بل ربما أيضا بإزاء الفلسفة عموما . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن « الابستمولوجيا التطبيقية الموجودة لدى ليفى اشتراوس تنجو نحو نظرية ميتافيزيقية فى المعرفة ، على الرغم من أنه هو نفسه يحذرنا من أمثال هذه الاستنتاجات ، التى ربما تكون

قد اضطرته إليها عملية تحديد موقفه من بعض المعاصرين . » . وإلى هذا المعنى أيضا اتجه باحث آخر حين كتب يقول : « إن هذا المنهج (يعنى المنهج البنيوى عند ليفى اشتراوس) ينطوى على فلسفة ، تبدو على استحياء فى كافة مؤلفات الكاتب ، ولكنها تظهر بصفة خاصة فى كتابه « الفكر المتوحش » ... » . ولكننا حتى لو احترمنا رغبة هذا العالم الأنثروبولوجى الذى يريد أن يضفى على دراسته الاجتماعية طابعا علميا محضا ، دون أن يتورط فى أية نتائج فلسفية ، فإننا لن نملك سوى الاعتراف بأن ثمة منظورا فلسفيا يترتب بالضرورة على آراء ليفى اشتراوس العلمية ، وكأن ثمة « مقالا فلسفيا » قد جاء بمثابة مكمل ضرورى لـ « مقاله العلمى » . والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن هو أن نعرف : « هل نحن هنا بإزاء نتيجة منطقية تترتب حتما على نظرية النماذج ، وتصور « الثقافة » باعتبارها لا شعورا رمزيا ، أم أن هناك أسبابا أخرى قد حدت بليفى اشتراوس إلى إتخاذ مثل هذا الموقف الفلسفى ؟ ... إن ليفى اشتراوس — مثلا — يقرر أن « اللاشعور الرمزى » (كما بينا من قبل) هو « الواقعة الحضارية الكبرى » ، بمعنى أنه نظام (ثقافى) جديد ، ينضاف إلى الطبيعة . ولكننا نراه — فى موضع آخر — يعترف بأن هذا التقابل الابستمولوجى السهل بين « الثقافة » و « الطبيعة » — مهما يكن ملائما — إن هو إلا مجرد تقابل نسبى : نظرا لأن الطبيعة هى — منذ البداية — مليئة بالثقافة . ولعل هذا ما عبر عنه فيلسوفنا نفسه — فى لقائه مع شاربونييه — حيث نراه يقول : « إن ثمة حركة مزدوجة : فهناك أولا نزوع من جانب الطبيعة نحو الثقافة ، **أعنى من قبل الموضوع فى اتجاه العلامة واللغة** ، ثم هناك حركة ثانية هى التى تسمح — من خلال هذا التعبير اللغوى نفسه — باكتشاف أو إدراك خصائص الموضوع التى هى فى العادة خفية أو مستترة ، وإن تكن هذه الخواص نفسها هى السمات المشتركة بينه وبين بنية العقل البشرى ، وطريقته الخاصة فى أدائه لوظيفته . » . ونحن نجد ليفى اشتراوس فى المقدمة الجديدة التى صدر بها الطبعة الثانية من كتابه : « البنيات الأولية للقرابة » (سنة ١٩٦٧) يعود إلى فكرة التقابل القائم بين « الطبيعة » و « الثقافة » ، فيقول : « إن هذا التقابل لا يمثل معطى أوليا ، أو مظهرا موضوعيا لنظام العالم ، بل هو مجرد عملية اصطناعية هى من خلق الثقافة نفسها ... » .

صحيح أن ليفى اشتراوس قد لا يرى حرجا فى التسليم بأن فلسفته أقرب إلى « المادية » أو « الآلية » منها إلى « العقلانية » أو « التصورية » ؛ وصحيح أيضا أنه يقرر بصراحة — فى موضع آخر — أن « ما أسميه بفكرى هو نفسه مجرد موضوع ، وأنه

نظرا لأن الفكر هو من العالم ، فإنه يشارك فى طبيعة هذا العالم » ، ولكن من المؤكد أن « فلسفة الحضارة » — عند ليفى اشتراوس — تكتسى طابعا آخر حين نراه يحمل — مع روسو — على الفلاسفة الذين طالما أقاموا تعارضا بين الذات والغير ، بين الطبيعة والثقافة ؛ بين « مجتمعى » والمجتمعات الأخرى ؛ بين المحسوس والمعقول ؛ بين البشرية والحياة ... إلخ . وبهذا المعنى يمكن القول بأن ليفى اشتراوس يقدم لنا فلسفة جديدة تعد الفكر والمنطق باطنين فى الطبيعة والحياة ، وترى أنه لا سبيل إلى امتلاك زمامهما اللهم إلا من خلال وساطة « المفهوم » أو « التصور » . ولكن المهم فى هذه الفلسفة أن « الموضوع » ليس من إنشاء « الذات » أو « الذوات » ، بل إن « الذات » نفسها هى وليدة عملية « مباطنة » : intériorosation يقوم بها « الفكر الموضوعى » . ومعنى هذا أنه ليس لدى ليفى اشتراوس أى **كوجيتو** فردى على طريقة ديكارت ، ولا أى **كوجيتو** اجتماعى على طريقة سارتر ، بل إن هناك رفضا قاطعا لفكرة « الباطنية » نفسها . وفى هذا يقول ليفى اشتراوس نفسه : « إن كل من ينطلق من عملية الاحتماء بالبداهات المزعومة للذات ، فإنه هيهات له أن يتمكن من الخروج منها . » . ولا شك أن التجاء البنيوية إلى فكرة « الرمزية اللاشعورية » إنما هو تأكيد لبقائها عند مستوى « التنظيم النسقى » الذى يتحقق على غير وعى من قبل الذوات . وقد لا يكون فى حملة ليفى اشتراوس العنيفة على كل نزعة ذاتية متطرفة ما يبرر تسمية فلسفته باسم « الكانتية » أو « الترنسندنتالية » ، ولكن من المؤكد أن فكرة **البنية** أساسية فى الفلسفة الكانتية ، فكل « بنيوية » هى — بهذا المعنى — « كانتية » . ومع ذلك ، فإننا بإزاء « كانتية » — من نوع جديد — لأن « البنيات » التى لا تعتبر مقولات للذات ، ما دامت بطبيعتها كامنة فى الأشياء ، وما دامت كل مهمة الفكر هى أن يكون بمثابة انعكاس لها ، إنما هى فى الحقيقة « بنيات » ذات دلالة أخرى مختلفة كل الاختلاف عن البنيات الكانتية . والواقع أن ليفى اشتراوس يستبعد تماما كل « ذات ترنسندنتالية » ، محاولا الوصول إلى السجل الكلى الشامل لمقولات العقل البشرى ، مؤكدا فى الوقت نفسه أن ثمة طابعا متناهيا تتسم به التأليفات الممكنة للفكر الإنسانى المحدود . وليس هناك اختلاف جذرى — كما سبق لنا القول — بين الفكر البدائى والفكر المتحضر ، أو بين التفكير السحرى والتفكير العلمى ، بل إن هناك وحدة أصلية تجمع بينهما باعتبارهما مجرد طريقتين استراتيجيتين فى مهاجمة الطبيعة ، ولكن بيت القصيد هنا أن ليفى اشتراوس لا يريد إنشاء أو اكتشاف « قائمة المقولات » ، عن طريق ضرب من الاستنباط

الترنسندنتالى أو الميتافيزيقى ، بل عن طريق الدراسة الأنثروبولوجية لما يسمونه باسم « الفكر المتوحش » .

٣ — ٩ والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى « الدلالة الفلسفية » للجهد العلمى الهائل الذى بذله (وما يزال يبذله) ليفى اشتراوس فى مجال الأنثروبولوجيا بصفة خاصة ، والعلوم الإنسانية بصفة عامة ، لوجدنا أن للعالم الفرنسى الكبير مطامع فلسفية كبرى تتمثل فى حرصه الشديد على تحطيم « البداهات » التى طالما ارتكز عليها الفكر الغربى ، ألا وهى فكرة الإنسان ، وأولوية **التاريخ** ، وتفوق **التفكير العلمى** على غيره من الأساليب الأخرى فى مواجهة العالم كالسحر والميثولوجيا وغيرها . ولئن تكن تلك البداهات قد أصبحت لدى جماعات أهل الفلسفة من رجالات الفكر الغربى بمثابة « حقائق يقينية » ، تأصلت جذورها فى أعماق « الحس المشترك » ، إلا أن ليفى اشتراوس يأخذ على عاتقه مهمة اظهارنا على الخطأ الذى طالما وقع فيه الغربيون حين خلعوا طابع « المطلق » على أفكارهم الخاصة ، دون أن يفطنوا إلى أن تلك الأفكار لاتزيد عن كونها مجرد « أشكال مختلفة » لموضوع واحد ، ألا وهو مجال الممكنات الذى تقدمه لنا الأساطير والممارسات العملية الموجودة لدى تلك المجتمعات التى نسميها — بغير ما وجه حق — باسم المجتمعات **البدائية** وتبعا لذلك فإن موقف ليفى اشتراوس الفلسفى يتخذ منذ البداية طابع المعارضة الشديدة لكل ما اصطلحنا على تسميته باسم « فلسفات التاريخ » ، نظرا لأنه لا يسلم بمبدأ قياس « التاريخ » بالالتجاء إلى معايير « الارتقاء » ، و « التحول » ، و « التقدم » ، و « التطور » ... إلخ . والظاهر أن كل جهد ليفى اشتراوس الفلسفى قد انحصر فى التساؤل عن مدى شرعية تلك « المفاهيم » التى طالما أحالها فلاسفة التاريخ — بشىء من السذاجة — إلى « بديهيات » يسلمون بها تسليما ، وكأنما هى « حقائق يقينية » تفرض نفسها بالضرورة على كل من يتتبع سير الحضارات البشرية . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس لا ينكر (كما سبق لنا القول) وجود اختلاف بين « التفكير المتوحش » و « التفكير العلمى » ، إلا أنه يقرر بصراحة أنه « ربما أصبح فى وسعنا يوما أن نتحقق من أن ثمة منطقا واحدا هو الذى يعمل عمله فى كل من التفكير الأسطورى والتفكير العلمى سواء بسواء ، وأن الإنسان قد فكر دائما بهذا القدر من البراعة والاتقان . » . والواقع أن الاختلاف القائم بين « التفكير الأسطورى » و « التفكير العلمى » لا يمثل خلافا جوهريا يجعل لكل منهما طبيعة خاصة مستقلة ، بل

هو مجرد خلاف ثانوى يقوم على اختلاف أنماط الظواهر التى يمارس كل منهما نشاطه فيها .
وحين يقول ليفي اشتراوس : « إن التفكير السحرى ليس مجرد بداية .. أو مجرد جزء من كل لم يتحقق بعد ؛ بل إنه يكون نظاما أو نسقا واضح المعالم ؛ مستقلا — من هذه الناحية — عن ذلك النظام أو النسق الآخر الذى سيؤلفه العلم ، اللهم إلا إذا راعينا ذلك التشابه الصورى الذى يجمع بينهما ، والذى يجعل من الأول منهما ضربا من التعبير المجازى عن الثانى » ، فإنه لا يريد بهذه العبارة إقامة فاصل حاسم بين « التفكير الأسطورى » و « التفكير العلمى » ، بل هو يريد — على العكس من ذلك — الكشف عن أوجه القرابة التى تجمع بينهما . ولكن على حين أن التفكير الأسطورى يعمل على طريقة الهاوى البارع (أو محب الصناعات اليدوية) الذى يحرص على تجميع شتى العناصر المختلفة ، وفقا للمبدأ القائل بأن « كل شيء يمكن يوما أن يكون نافعا » ، نجد أن التفكير العلمى يبدع وسائله الخاصة ، بفضل تلك « البنيات » التى لا يكف عن صنعها ، ألا وهى فروضه ونظرياته . وعلى حين أن « هاوى الصناعات اليدوية » يبقى دائما فى منتصف الطريق بين الصور الحسية ، والتشبيهات من جهة ، وبين المفاهيم والتصورات من جهة أخرى ، نجد أن العالم قد يستخدم — هو الآخر — التشبيهات (أو طريقة التمثيل) ومنهج المحاولة والخطأ ، ولكنه يضع نفسه دائما داخل عالم يسوده « المفهوم » أو « التصور » . وإذن فإن التعارض الذى طالما تصوره الفلاسفة العقلانيون من رجالات القرن الثامن عشر بين « **السحر** » و « **العلم** » ، إنما هو وهم بالغ : لأننا هنا لسنا بإزاء مرحلتين متعاقبتين من مراحل تطور البشرية ، بل نحن بإزاء نمط واحد بعينه من أنماط المعرفة ، وإن كان من شأن هذا النمط أن يعمل وفقا « لقواعد تحول » مختلفة فى كلتا الحالتين : إذ أن الواحد منهما يجتهد (أو يبذل نشاطا حرفيا) وينجح أحيانا ، فى حين أن الثانى أكثر فعالية لأنه هو الذى يبدع وسائله الخاصة .
وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن التفكير السحرى — مثله فى ذلك كمثل التفكير العلمى — هو محاولة للتصدى للعالم ، والعمل على تكوين « بنيات » ، ولكن وجه الخلاف بينهما أن التفكير السحرى يستخدم (على حد تعبير ليفي اشتراوس) « بواقى الأحداث » ، فى حين يصنع التفكير العلمى أحداثه الخاصة . ولكن لا شيء يسمح لنا بأن نستنتج — على نحو ما يفعل الفيلسوف — أن السحر والعلم يكونان مرحلتين متعاقبتين من مراحل التفكير البشرى ، وكأن ثمة انفصالا حاسما بينهما أو كأن الانتقال من الواحد منهما إلى الآخر قد تم على سبيل « القطيعة الابستمولوجية » ! وآية ذلك أننا نلحظ

بين الأسطورة والمنهج العلمى وحدة عميقة ألا وهى تلك الوحدة الأصلية التى تسم بطابعها كل أشكال « النشاط الرمزي» من حيث هو عملية بناء (أو إعادة بناء) للأحداث ، انطلاقا من بعض البنيات . ولهذا نجد ليفى اشتراوس يستبعد تماما مبدأ « التاريخية » ، رافضا فكرة « تكون العقل البشرى » — على سبيل الارتقاء — ، مادام من شأن هذه الفكرة أن تستلزم القول بمرور العقل البشرى عبر مراحل تطورية متعاقبة ، وحدوث تغيرات جذرية أو انقلابات حاسمة فى طريقة إدراك الفكر للعالم . وأما فى نظر ليفى اشتراوس ، فإن العقل البشرى يظل فى جوهره واحدا ، وبالتالى فإنه ليس ثمة أية قطيعة جذرية بين السحر والعلم ، بل كل ما يوجد من خلاف بين أكثر الأساطير بدائية وأشد العلوم تطورا ، إنما هو مجرد اختلاف فى الوسائل المستخدمة (أعنى فى درجة الفعالية) . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى التساؤل عن مدى شرعية مثل هذا التقريب بين السحر والعلم ، اللهم إلا أن يكون ليفى اشتراوس — من خلال بعض التصورات المستعارة من علم اللغة — قد شاء العودة إلى تلك الأسطورة القديمة :« أسطورة » الطبيعة البشرية ! .

بيد أن ليفى اشتراوس حريص أيضا على اكتشاف السمات النوعية المميزة للفكر المتوحش ، ولذلك نجده يبرز لنا الطابع اللازمانى المميز لذلك الفكر ، من حيث أنه تفكير متمرد على التغير ، محب للنظام والثبات ، مولع بالتقسيم والتصنيف ، متوسط بين الطبيعة والثقافة ، موحد لكل من الرمز والواقع (العينى) . ومن هنا فإن المعرفة التى يحصلها الفكر المتوحش عن العالم هى أشبه ما تكون بتلك الصور التى قد تقدمها لنا — داخل غرفة ما — مجموعة من المرايا المتعددة ، المثبتة فوق جدران متقابلة ، حين تجىء كل واحدة منها فتعكس الأخرى ، دون أن يكون ثمة تواز مطلق بين تلك المرايا . وهكذا تتكون فى آن واحد كثرة من الصور المرئية ، دون أن تكون أية واحدة منها مطابقة تماما للأخريات ، مع ملاحظة أنه لا بد لكل واحدة منها من أن تجىء حاملة لمعرفة جزئية بالأثاث والديكور ، وإن كان من شأن المجموعة كلها أن تجىء متميزة ببعض الخصائص الثابتة التى تعبر عن جانب من الحقيقة . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفكر المتوحش يبتنى لنفسه مجموعة من البنايات العقلية التى تسهل عليه مهمة تعقل العالم ، ما دام من شأن تلك البنايات أن تجىء مشابه للعالم ، وربما كان هذا هو السبب الذى حدا بالكثيرين إلى تحديد الفكر المتوحش بقولهم إنه « فكر تمثيلى » .

٣ — ١٠ ولو أننا أنعمنا النظر — الآن — إلى المحاولة البارعة التى قام بها ليفى اشتراوس من أجل التقريب بين الفكر الأسطورى والفكر العلمى ، لوجدنا أنه قد يكون من حقنا التشكك فى مدى صحتها ، لأنها فى الحقيقة تمثل خليطا من الأدلة العلمية والافتراضية الفلسفية ، دون أن يكون فى استطاعة صاحبها الزعم بأنها وليدة « تحقيق » علمى صرف . وليس من شك فى أنه حين يكتب ليفى اشتراوس عبارة يقول فيها : « إنه لما كان الفكر أيضا شيئا ، فإن قيام هذا الشيء بوظيفته يكشف لنا دائما عن طبيعة الأشياء ، بحيث يمكن القول بأن التأمل العقلى نفسه إن هو إلا عملية مباطنة للكون » ، فإن مثل هذه العبارة هى أدخل فى باب الفلسفة (وإن تكن فلسفة مادية صرف منها فى باب العلم) . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس — شأنه فى ذلك شأن ماركس وفرويد وغيرهما — قد حدد موقفه العلمى بمعارضته للفلسفة ، وثورته على كل تفكير فلسفى ، إلا أننا نلمح لديه مواقف « ميتا — علمية » توقعه من جديد فى حبال « الإيديولوجيا » . صحيح أنه قد كسب بعض النقاط فى معركته الضارية مع الفلسفة ، ولكن من المؤكد أن الكثير مما اعتبره هو « تصورات علمية » ، تم التثبت من صحتها ، قد بقى — حتى النهاية — مجرد « نظريات فلسفية » تفتقر إلى التحقيق العلمى الدقيق ، وبالتالى مجرد « افتراضات ميتافيزيقية » لا أكثر ولا أقل !

... أما وقد تعرضنا — فيما سلف — لأزواج عديدة من التقابلات (عند ليفى اشتراوس) : طبيعة وثقافة ؛ لا شعور وشعور ؛ سحر وعلم ؛ تقنين ومعنى ؛ بنية وممارسة (براكسيس) ... إلخ ، فقد بقى علينا الآن أن نتعرض لدراسة تقابل آخر ، لعله أن يكون من أكثر هذه التقابلات قيمة ، ألا وهو التقابل القائم بين **التاريخ والبنية** . ولا بد لنا — بادئ ذى بدء — من أن نعترف بأن موقف ليفى اشتراوس من التاريخ قد تطور تطورا كبيرا ، ابتداء من كتابه « الفكر المتوحش » سنة ١٩٦٣ الذى أعلن فيه أن عالم الانتولوجيا يحترم التاريخ ، ولكنه لا يخلع عليه قيمة كبرى ، حتى حديثه التلفيزيونى (فى شتاء سنة ١٩٦٨) الذى قرر فيه أن التاريخ والبنية يمثلان وجهين غير قابلين للانقسام لحقيقة واحدة بعينها . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس يسلم — فى هذا الحديث — بأن فى الإمكان تفسير الظواهر البشرية تفسيرا متسقا ، إن من زاوية التاريخ أم من زاوية البنية ، إلا أننا نراه يقرر أنه نظرا لأننا هنا بإزاء منهجين يكمل أحدهما الآخر ، فقد يكون من الخطأ الفادح المزج بينهما فى كل مجال وفى كل آن ، « أعنى أنه ليس من حقنا أن نسد ما فى التفسير البنيوى من فجوات عن طريق اللجوء إلى أدلة مستمدة من المجال التاريخى » .

٣ — ١١ ولو أننا توقفنا عند موقف ليفى اشتراوس من « التاريخ » — على نحو ما تجلى فى كتابه « الفكر المتوحش » ، لوجدنا أنه موقف شبه معاد للتاريخ ، لا من حيث كونه معرفة بالماضى ، أو دراسة لأحداث البشرية الغابرة ، بل من حيث هو مقولة فلسفية كبرى أصبحت تمثل فى القرن التاسع عشر « فكرة مسبقة » أو « رأيا مبتسرا » . والواقع أن التاريخ — فى رأى ليفى اشتراوس — هو أقرب ما يكون إلى « أسطورة » تحيا جنبا إلى جنب مع « أساطير » أخرى ، ومن ثم فإنه لا بد من دراسة سيره الأسطورى بنفس المناهج التى تدرس بها البنيوية سير الأساطير الأخرى . وليس هناك ما يبرر ذلك التخير الذى أظهره الغرب نحو التطور المعين الذى شهدته بلاد اليونان فى القرن الخامس قبل الميلاد ، والذى قدر له أن يستمر فى بقعة ما من بقاع العالم ، « وإلا ، لكان من السهولة علينا بمكان ، أن ننسب ضربا من التراخى أو الإهمال إلى كل تلك المجتمعات — أو إلى كل أولئك الأفراد — الذين لم يظهر لديهم مثل هذا التطور نفسه » . ولكن ، ليس معنى هذا أن ليفى اشتراوس يرفض العالم المعاصر ، لأنه يريد أن ينقذ « الفكر المتوحش » ، بل الحقيقة أنه — وإن يكن لديه ضرب من الحنين إلى عالم آخر مختلف عن عالمنا المتحضر ، أو شيء من الحساسية المرهفة بالطبيعة على طريقة روسو ، أو ضرب من النقد الضمنى لمجتمعنا الغربى المعاصر بكل ما فيه من مفارات ومتناقضات — إلا أن لديه فى الوقت نفسه ثقة مطلقة فى الوسائل العلمية الحديثة التى أصبحنا نستطيع عن طريقها معرفة العالم ، ودراسة السير الوظيفى لمجتمعاتنا وإيديولوجياتنا ... بيد أن الفلاسفة المعاصرين حين أظهروا ضربا من التحيز البالغ للتاريخ ، فإنهم لم يلبثوا أن احتبسوا أنفسهم داخل سلسلة من الأوهام التى أدت بهم إلى الخلط بين « العرضية » (التى لا سبيل إلى تصفيتها) وبين « العمل العلمى » (بمعنى الكلمة) . وليفى اشتراوس يقرر بصراحة أنه ليس فى استطاعة التحليل البنيوى أن يرفض التاريخ ، ولكنه يستطرد فيقول : « إن هذا التحليل يضع التاريخ فى المحل الأول ، باعتباره حقا مشروعا لكل « عرضية » لا سبيل إلى ردها ، مع ملاحظة أنه لولا تلك « العرضية » لما كان فى استطاعتنا حتى ولا أن نتصور الضرورة . » ، وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما قاله ليفى اشتراوس — فى موضع آخر — من أنه إذا أريد للبحث عن « البنيات » أن يكون بحثا مجديا ، فلا بد له من أن يبدأ بإحناء الرأس أمام « قوة الحدث (التاريخى) وخوائه (أو عقمه) . » ولا يكتفى ليفى اشتراوس هنا بالتوحيد بين « التاريخ » و « الحدث » ، بل إننا لنجده ينتقد أيضا بشدة تلك الفكرة القائلة بتقدم « تكويننا العقلى » ، مؤكدا أن « العقلية البشرية »

لا تختلف اختلافا جذريا من مجتمع إلى آخر أو من حضارة إلى أخرى .

وإذن فإن ليفى اشتراوس لا يرفض التاريخ رفضا كليا شاملا ، كما أنه لا ينكر أن يكون من شأن كل مجتمع أن يتغير ، ولكن ما يريد وضعه موضع المناقشة ، إنما هو — على وجه التحديد — ذلك « الدور » الذى ينسبه المعاصرون إلى « التاريخ » ، وتلك « المحاباة » التى يختصونه بها . والواقع أن المعاصرين قد أعطوا الصدارة للبعد الزمانى على البعد المكانى (إن لم نقل « التشتت فى المكان ») ، نظرا لأننا قد اعتدنا أن نتعقل الاستمرار والتغير من خلال إعادة استنباطنا للزمان ، فى حين أننا ندع المكان نهبا للخارجية المحضة . ومن هنا فإن « التاريخ » كثيرا ما يبدو لنا وكأنما هو « ذكريات البشرية » ، على نحو ما يفعل الفرد حين يصنف ذكريات ماضيه بمعيار السابق واللاحق ، من أجل إعادة استحضار « استمرارية » وجوده . وحينما نعمد إلى اسقاط هذا الوهم على « الماضى » ، فإننا عندئذ لا نلبث أن نحيل استمرار الزمان إلى « استمرار تاريخى » . وسرعان ما يتورط الفيلسوف فى خطأ آخر لعله أن يكون أفدح : ألا وهو تخيله لوجود « اتصال » مزعوم ، أو « تتابع » موهوم ، قد يطلق عليه اسم « التقدم » . متناسيا أن الوقائع التاريخية قد تم تصنيفها ، واختيارها ، وتنظيمها ، وفقا لبعض المنظورات الفكرية (النظرية) . والمصالح الطبقية ، والنماذج التقسيمية . ولهذا يقرر ليفى اشتراوس أن هذا « الاستمرار » تعسفى أو اتفاقى محض . وآية ذلك أننا لا نشعر بالفراغات الموجودة فى معارفنا ، وانعدام الترابط فيما بينها ، وبالتالى فإننا قد لا نفطن إلى وجود سلاسل من الثغرات والفجوات فى صميم تلك المعارف . وربما كان منشأ تلك الأخطاء التى طالما تردى فيها المؤرخون وفلاسفة التاريخ هو استنادهم إلى معيار « التسلسل الزمنى » (الكرونولوجيا) الذى كثيرا ما يوحى إليهم بإمكان القيام بتصنيفات ترتكز على التفرقة بين ما هو « قبل » وما هو « بعد » ، دون أن يفطنوا إلى ما فى أمثال هذه التصنيفات من تعسف ، بحسب ما إذا كان المؤرخ يدرس حقبة زمنية حديثة (قريبة العهد) ، أو حقبة زمنية قديمة (بعيدة العهد) . والواقع أننا نحسب الزمان بالقرون والآلاف من السنين حين نتحدث عن حضارات قديمة بعيدة العهد ، بينما نحن نحسبه بالشهور والأيام حين نكون (مثلا) بإزاء تحليل لحرب معاصرة . ومعنى هذا أننا نستخدم « مجاميع منفصلة » (غير متصلة) تنطوى على « أنظمة » (أو « أنسقة ») متعددة تكون إما بمثابة « مراجع » أو « أسانيد » للإحالة ، فى حين أن بعض هذه الأنظمة أو

الأنسقة لا تصلح إلا لفترات أو حقب تاريخية بعينها . و من هنا فإن « هذا الاستمرار التاريخى المزعوم — فيما يقول ليفى اشتراوس — لا يكتسب أية صورة من صور التأكيد ، اللهم إلا بفضل بعض الرسومات التعسفية الزائفة . » .

والنتيجة التى يخلص إليها ليفى اشتراوس من كل ما أسلفنا هى أنه لا بد لنا من رفض كل تطابق مزعوم بين « **فكرة التاريخ** » ، و « **فكرة الإنسانية** » ، نظرا لأن المقصد الخفى للقائلين بمثل هذا التطابق إنما هو الاحتماء بمعقل « التاريخية » ، من أجل إنقاذ « النزعة لإنسانية الترنسندنتالية » ، وكأن فى استطاعة البشر ، إذا هم تخلوا عن ذواتهم الفردية لتى لا تتمتع بأى تماسك حقيقى ، أن يجدوا على مستوى الـ« نحن » ما يعادل « وهم الحرية » والحق أن الفلسفة المعاصرة حين تتحيز للتاريخ ، فإنها تقع فى خطأ مزدوج : لأنها حين توحد بين « البشرية » و « التاريخ » ، فإنها ترتكب خطأ ابستمولوجيا ، فى حين أنها عندما تنتهى فى خاتمة المطاف إلى نزعة « إنسانية » إن لم نقل إلى ما هو أسوأ وهو « وهم الحرية » ، فإنها ترتكب خطأ ميتافيزيقيا . ولئن يكن سارتر هو المقصود — فى المحل الأول — بهذه الاتهامات ، إلا أن الحملة — فى صميمها — موجهة إلى الفلسفة الغربية بأسرها ، ابتداء من فيكو ، نظرا لأن هذه الفلسفة قد وحدت بين « الحقيقة » من جهة ، وبين ذلك « الخداع البصرى » الذى وقع الوعى الغربى ضحية له حين اعتبر نفسه المرحلة النهائية الضرورية لكل مسار الحضارات من جهة أخرى ! وإذن فنحن هنا بإزاء ثورة كوبرنيقية تافهة : ثورة عالم غربى راح يوحد بين أسطورته هو الخاصة ، وبين تلك المخاطرة الكبرى التى حققتها البشرية بأسرها !

٣ — ١٢ وأما فى الدراسة الموسومة باسم « السلالة والتاريخ » (وهى ترجع فى صورتها الأصلية إلى سنة ١٩٥٢ ، وإن كان ليفى اشتراوس قد أعاد نشرها — بعد أن أجرى عليها بعض التعديلات — فى الجزء الثانى من كتابه « الأنثروبولوجيا البنائية « الذى ظهر سنة ١٩٧٣) فإننا نجد شيخ البنيوية المعاصرة يزيد موقفه تحديدا من خلال مراجعة شاملة لتطور البشرية . وهنا نجده يستقرئ شتى المسلمات المتأصلة فى أعماق الوعى العادى ، ومن بينها النظرية التطورية ، وفكرة التقدم ، ودور الحضارة الغربية ، ونظرية العلاقات القائمة بين الانتاج والطبقات الاجتماعية ، لكى يضع بين أيدينا ضربا من « الإصلاح العقلى » الشامل : Emendatio intellectus الذى قد يستثير إعجابنا ، حتى أن لم يكن مقنعا لنا دائما! ويبدأ ليفى اشتراوس حديثه بالتعرض لنظرية « التطور » (التى

هى فى حد ذاتها كسب علمى) ، فيقول إن هذه النظرية ليست موضع شك فى نظر أصحاب « علم الأحياء » ، ولكنها فى رأى أهل « الإتنولوجيا » طريقة مغرية لا تخلو من مخاطر فى عرض الوقائع ! والسبب فى ذاك أنها تقوم على تزييف (أو تشويه) مزدوج : إذ هى — من ناحية — تستند إلى عملية « توحيد » ، بحجة التعرف على « التنوع » أو « الاختلاف » ، ثم هى — من ناحية أخرى — ترتكز على ضرب من التشبيه أو الاستعارة . والحق أن القول بأن المجتمعات « تتطور » يفترض أنها — على الرغم من كل مميزاتها النوعية — تسير دائما فى نفس المنعطفات ، وتمر دائما بنفس المراحل الضرورية المتعاقبة . والقول بأننا نستطيع أن نتعقب تطور هذا النمط أو ذاك من أنماط الفؤوس ، ابتداء من أكثرها بساطة حتى أشدها تعقيدا ، إنما ينطوى فى الحقيقة على استخدام المجاز بيولوجى غير ملائم : لأنه إذا كان الحصان « يلد » الحصان ، فإن الفأس لا « يلد » فأسا ! والواقع أن « التحولات » أو « التغيرات » — فى مضمار الحضارات — لا تتمثل على صورة مراحل ارتقائية ، تجعل من البشرية كائناعضويا يمر بمرحلة الطفولة ، ثم مرحلة النضج ، كما كان يحلو للقدماء أن يتصوروا ، وإنما لا بد لنا من التخلى نهائيا عن فكرة تصور التقدم البشرى وفقا لهذا النموذج الساذج ! ولكن ، هل يكون معنى هذا أن ليفى اشتراوس قد ذهب فى رفضه لنظرية التطور إلى حد إنكار عقيدة « التقدم » ، التى طالما آمن بها الفكر الغربى منذ عصر النهضة حتى أيامنا هذه ؟ هذا ما يرد عليه ليفى اشتراوس بقوله إنه ليس فى التاريخ البشرى تقدم متصل متجانس ، بحيث قد يصح لنا أن نقول ان هناك **تطورات** ، لا مجرد **تطور واحد** . وآية ذلك أن الطريقة التى تتطور على نحوها « التقنية » ، غير الطريقة التى تتطور على نحوها « الأفكار الخلقية » ، وغير الطريقة التى تتطور على نحوها « الأنظمة الاقتصادية » ، وهلم جرا . هذا إلى أن العلوم البيولوجية نفسها — اليوم — لم تعد تنظر إلى تاريخ الأنواع الحيوانية على أنه تاريخ موحد متجانس ، بل هى قد أصبحت تنظر إليه على أنه « تاريخ متكثر ، معقد ، متضخم باستمرار » ، بمعنى أنه لم يمر دائما بنفس المراحل ، بالنسبة إلى كل عائلة حيوانية ، وإلى كل نوع حيوانى ، وأنه من غير الممكن — بالتالى — ادماجه تحت خطة شاملة موحدة .

وإن ليفى اشتراوس ليظهرنا على الصعوبات الجمة التى طالما ترددت فيها التصنيفات التقليدية التى كان أصحابها يتصورون وجود سلسلة متصلة من التطورات ، ابتداء من

عهد الحجارة الصلبة ، فعهد الحجارة المصقولة ، ثم عهد النحاس ، حتى عصر البرونز ؛ ثم يعقب على ذلك بقوله : إننا أصبحنا نشهد اليوم إجماعا — أو شبه إجماع — على القول بوجود أشكال متعددة من التطور قامت دائما جنبا إلى جنب ، دون أن تكون منها مراحل متعاقبة من التطور سارت فى اتجاه واحد بعينه ، بل مجرد « مظاهر » أو « **أوجه** » faces لحقيقة واقعية واحدة ، لم تكن بطبيعة الحال — ساكنة (أو « **استاتيكية** ») ، وإنما كانت خاضعة لتحولات أو تغيرات معقدة . ولكن ، حذار من أن نتصور كل تلك التقسيمات الزمنية تصورا حرفيا ، وكأنما هى مراحل متعاقبة فى الزمان ، وإنما لا بد لنا من تصورها على أنها مجرد « تحولات » ، كثيرا ما وجدت جنبا إلى جنب ، على شكل امتداد فى المكان . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس لا يرفض فكرة « **التقدم** » (ومنذاالذى يجرؤ على رفضها) ؟، إلا أنه يتصور « التقدم » على شكل « طفرات » منفصلة ، يقول عنها إنها ليست ضرورية ، ولا مستمرة ، بل هى أشبه ما تكون بتراكمات (أو تجمعات) لضربات من الحظ السعيد ، فى عملية « **يانصيب الممكنات** » : « lotterie des possibles » ! وواضح — من هذا النص — أن تشبيه التطور بمجموعة من « ألعاب الحظ » (أو الصدفة) يلعب دورا كبيرا فى فهم ليفى اشتراوس لفكرة « التقدم » ! وكأن المسألة هى مجرد تجمع لعدد كبير من المعطيات ، التى يزداد — بتراكمها — احتمال حدوث عدد أكبر من الصدف السعيدة ! وأما الرابح — دائما — فى لعبة الحضارة ، فإنه ليس « الرأسمالى » أو رجل الأعمال ، بل هو مجموع البشرية : لأنها هى التى تزداد ثراء ... ولا يقتصر ليفى اشتراوس على تفتيت مفهومى « التطور » و « التقدم » (على نحو ما يفهمها الرأى الشائع) ، كما أنه لا يقف عند حد الانتصار لفكرة « **الانفصال** » ، والقول بإمكانية « تواجد » أشكال متعددة من المجتمعات فى وقت واحد ، بل إنه يذهب أيضا إلى حد القول بأنه قد يكون من الصعوبة بمكان أن نقيم تعارضا بين « تاريخ **ثابت** » (أو « مستقر ») ، يكون هو تاريخ تلك المجتمعات التى نقول عنها إنها « بدائية » ، و « تاريخ — آخر — **تراكمى** » (أو « تجمعى ») يكون هو تاريخ المجتمعات الغربية التى نقول عنها إنها : « متحضرة » . صحيح أن هناك « مجتمعات **باردة** » ذات إيقاع تاريخى بطىء ، ألا وهى تلك المجتمعات التى يعمل فيها « النظام » بصورة تسمح لها دائما بإدماج « الجدة » فى صميم كيانها ، دون تحطيم للتوازن القديم ، ومن ثم فإنها تنشد دائما « التنظيم » ، وتبقى باستمرار منغلقة على ذاتها ، داخل « نسق » مقفل ؛ ولكن هناك أيضا مجتمعات أخرى « **ساخنة** » ، تسير لديها عجلة التاريخ بسرعة

أكبر ، ألا وهى المجتمعات الحديثة التى لا تكاد تحيا إلا على ضرب من « انعدام التوازن » ، الناتج دائما من السعى وراء « الجدة » . وهذه المجتمعات الأخيرة — بدلا من الاهتمام بالعمل على إخفاء « الجدة » — نراها تملك وعيا مكتملا بالبون أو المسافة التى تفصلها عن ماضيها ، ومن ثم فإنها تتطور من خلال عملية توسيع شقة الخلاف بين « القبل » و « البعد » ؛ أو بين « الأقل » و « الأكثر » . ولو كان لنا أن نتوخى مزيدا من الدقة ، لقلنا إنه ليس هناك — فى الواقع — « مجتمعات **ثابتة** » (**أو « مستقرة »**) على الإطلاق ، لأن أشد المجتمعات « بدائية » (ألا وهى تلك المجتمعات التى « تحافظ » — بكل طاقتها — على أحوال تعتبرها أساسية فى نموها) لا تخلو من أحداث ، وحروب ، واضطرابات ، وتقلبات ... إلخ . صحيح أن هذه المجتمعات قد لا تستخلص من تلك « التغيرات » النتائج الصحيحة التى تجئ على مستوى فعاليتها الداخلية (أو سيرها الوظيفى الباطنى) ولكنها — مع ذلك — تقع تحت تأثير مظاهر « الجدة » التى تحملها تلك التغيرات ، وتمتص ما فيها من « قيم » قد ترد إليها من الخارج بحيث تستوعبها فى صميم كيانها الاجتماعى . ولعل من الطريف فى هذا الصدد أن نذكر (مثلا) أن مجتمعا أستراليا من المجتمعات التى كان بعض رجال الإرساليات الدينية قد علموا أهلها لعب كرة القدم ، كان يحتم على المشتركين فى هذه اللعبة مواصلة المباريات إلى غير ما حد ، لا حبا فى اللعبة نفسها ، بل بقصد الوصول فى نهاية الأمر — إلى حالة « تعادل » ، تضمن خروج الفريقين المتباريين على قدم المساواة ! والواقع — فيما يقول ليفى اشتراوس — أن حالة السكون التام — أو الاستقرار المطلق — إنما هى مجرد « خداع بصرى » . وكثيرا ما يكون الثنائى الزمانى أو المكانى سببا فى حجب التغير عن أعيننا ، فلا ندرك — أو لا نفهم — تلك التغيرات التى تحملها إلينا عمليات المخاطرة البشرية ، نظرا لأننا قد أصبحنا فى حالة « تنويم مغناطيسى » تحت تأثير التغيرات المرئية فى مجتمعاتنا الساخنة ! وليس أدل على ذلك من أنه قد يكون لثورة العصر الحجرى الحديث من الأهمية قدر ما للثورة الصناعية الأوروبية ، ولكن المؤرخ الغربى يتحيز لهذه الثورة الأخيرة — بدون وجه حق — فيعطيها من الأهمية أكثر مما يعطى للثورة . ولكنه ، لو نظر إلى الثورة الصناعية « من أعلى » (أو « من عل » — كما يقولون) ، لوجد أنها كانت « شائعة فى الجو » ، ولأدرك أنه بعد مرور ألفين أو ثلاثة آلاف سنة ، لن يكون من الأهمية بمكان أن تكون هذه الثورة قد بدأت فى إنجلترا ، لا فى افريقية ! والحق أنه إذا كان الغربيون يظنون أنه لا شيء يحدث فى المجتمعات البدائية ، فما ذلك إلا لأنهم ينظرون إلى تلك المجتمعات وكأنما هم لا يبصرون !.

٣ — ١٣ بيد أن هذه النظرة « المتعالية » إلى التاريخ ، لا بد من أن تثير الكثير من الإشكالات . صحيح أن أحدا لا يستطيع أن ينكر أن ثورة العصر الحجرى الحديث — فى أوانها — لم تكن أقل أهمية من ثورة العصر الصناعى الحديث ، ولكن تلك الثورة — بالنسبة إلى المجتمع الغربى المعاصر — قد أصبحت فى خبر كان ، إن لم نقل إنها قد ماتت تماما ، نظرا لأنها قد اندمجت تماما فى حياة المجتمع الغربى المعاصر ، منذ حوالى خمسة آلاف سنة ، بينما هو ما يزال يحيا — حتى الآن — نتائج الثورة الصناعية . أفليس من الشطط فى القول ، أو المبالغة فى الحكم أن نقول إنه سيكون فى وسع الرجل الأوربى — بعد مرور عشرين قرنا — أن ينظر إلى الثورة الصناعية بنفس القدر من الهدوء الذى ينظر به الآن إلى ثورة العصر الحجرى الحديث ؟ بل أليس من أخص خصائص التاريخ أنه يرفض هذه النظرة « الاسترجاعية » التى يصطنعها العالم حين ينظر إلى ثلاثين أو أربعين قرنا من الزمان ، فلا يكاد يرى لها كبير وزن ، لمجرد أنه ينظر إلى العالم « من وجهة نظر الأزلية » : sub specie aeternitatis إن المرء قد يتفق مع ليفى اشتراوس على ضرورة التسليم بانفصال الزمان وتقطعه وتنوعه وعدم تجانسه ، كما أنه قد لا يجد حرجا فى القول مع شيخ البنيوية المعاصرة بزيف أو خطأ فكرة التقدم المستمر السائر دائما فى خط مستقيم وحيد الاتجاه ، ولكنه لن يستطيع الأخذ بوجهة نظر لا زمانية ، تضع التاريخ بين قوسين ، وتقرر أن « التزامن » (**السانكرونى**) تعبير عن « تعاقب » (**دياكرونى**) ثابت ! وحين يقول ليفى اشتراوس (مثلا) : « إن البحث عن المعقولية لا يفضى إلى التاريخ ، كما لو كان نقطة نهايته ، وإنما التاريخ هو الذى يمثل نقطة الابتداء ، بالنسبة إلى كل بحث عن المعقولية ... إن التاريخ يفضى إلى كل شىء ، ولكن على شرط أن نعرف كيف نخرج منه .. » !، فإننا قد نفهم السر فى هذا الحكم الذى يصدر عن مفكر بنيوى لا يرى فى « المعرفة التاريخية » صورة متميزة — من صور « المعرفة » البشرية ، وكأنما هى تمثل معرفة فريدة فى بابها ، لا بد من عزلها عن باقى أساليب المعرفة ! ولكن الذى لا نفهمه أن يتورط ليفى اشتراوس فى إدانته للوعى التاريخى إلى حد القول بأن « التاريخ لا يزيد عن كونه مجرد اضطراب أو تهيج على سطوح الأشياء » ! والواقع أن شيخ البنيوية المعاصرة حين يقول عن « التاريخ » إنه مجرد « أسطورة حديثة » ، يكفى لتفسيرها تفسيرا عميقا ، أن نرتد إلى مجموعة من « البنيات » ، التى تحيلنا بدورها إلى أنسقة تصنيفية ، وعمليات تقابل ازدواجى ، وضروب عديدة من التوافق والتناظر ... إلخ ، فإنه — فى الحقيقة — إنما يستبعد المشكلة الأصلية ولكنه لا يحلها ! وأما القول بأن للتقنين التاريخى نماذج

(أو فئات) متنوعة من « التواريخ » dates « التى لا ينطوى أى تاريخ منها على أية دلالة ، اللهم إلا بمقتضى ما له — مع باقى التواريخ الأخرى — من علاقات معقدة ، سواء أكانت علاقات تضايف أم علاقات تقابل » ، فإنه — فى رأينا — قول ساذج يبسط المشكلة إلى حد لا يخلو من تشويه ! وإلا ، فكيف لنا أن ننسى — أو أن نتناسى — أن « التاريخ » — مثله فى ذلك كمثل حياة كل فرد منا — إنما يتحقق من خلال الآلاف من المتناقضات ، إن لم نقل العديد من الميتات ؟ وإذن ، أليس من حقنا أن نقول إن ليفى اشتراوس حين يرجع « التاريخ » إلى مجرد « أسطورة » (بين أساطير أخرى عديدة) ، فإنه بذلك إنما يجمده ، ويحجره ، ويقذف به إلى عالم الحفريات القديمة ، وكأنما هو بالنسبة إلينا أسطورة من إساطير اليونان القديمة التى ماتت واندثرت تماما ، أو أسطورة من أساطير هنود أمريكا الحمر ، التى لا نعرف عنها شيئا !؟

صحيح أن ليفى اشتراوس يريد أن يعيد للمجتمعات البدائية التى لا تواريخ لها ، كل ما لها من قيمة ، ولكنه يقترف — بالنسبة إلى « التاريخ » — نفس الخطأ الذى على معاصريه فى موقفهم من « الفكر المتوحش » . أجل ، فقد زعم ليفى اشتراوس أن معاصريه قد بقوا عاجزين عن فهم مكانة (بل وضعية) « الإتنولوجيا » ، نظرا لأن هذا العلم كان يضايقهم فى اتجاههم نحو محاباة « المجتمعات الساخنة » . ولكن ليفى اشتراوس نفسه قد خضع لضرب من الإنحراف المهنى حين استمد كل نماذجه من « المجتمعات الباردة » (التى لا تواريخ لها) ، وكأنما هو كان يضيق ذرعا بكل ما يندرج تحت باب « الأزمنة الساخنة » التى لم يبق لها أثر فى مجال دراسته ! حقا إننا نجده يتحدث عن « التاريخ » — فى المحاضرة الافتتاحية التى ألقاها بالكولج دى فرانس سنة ١٩٥٩ — فيقول : « إننا قلما نمارسه ، ولكننا نحرص على الاحتفاظ له بكل حقوقه » ؛ ومع ذلك فإن الكثير من عباراته العدائية نحو « التاريخ » قد توحى بأنه يريد تصفية حسابه مع هذا « العلم » ، لا باعتباره « ممارسة » أو « دراسة تطبيقية » يضطلع بها المؤرخون ، بل باعتباره « أسطورة » أساسية من أساطير عصرنا ، أو « أيديولوجيا » سائدة مسيطرة على جماعات المشتغلين بالفلسفة ! وربما يكون ليفى اشتراوس قد نجح فى اقصاء بعض مصادرات فلاسفة التاريخ ، ولكن الأمر الذى ما يزال موضع شك هو أن يكون قد وفق تماما إلى التخلص من كل الافتراضات المسبقة لفلسفة التاريخ .

٣ — ١٤ وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند مفهوم « التقدم » على نحو ما حلله ليفى

اشتراوس فى نهاية حديثه الموسوم باسم « السلالة والتاريخ » حتى نفهم ما الذى يعنيه بقوله إن « التقدم » ثمرة لتلاقى ثقافتين . وهنا نجده يقرر أن « التاريخ التراكمى » إنما يظهر إلى عالم الوجود ابتداء من مجتمعات تفصل بينها فوارق مختلفة ، ولكنها مع ذلك على اتصال بعضها ببعض ، فى حين أن « التاريخ الثابت » إن وجد — لن يكون إلا أمارة على ضرب خاص من الحياة الدنيئة (السفلى) ، ألا وهى حياة المجتمعات المنعزلة . بيد أنه قد يكون من شأن هذا التآلف بين الثقافات — من حيث هو مشاركة فى حظوظ واحدة متقاسمة — أن يعمل على توليد ضرب جديد من التناقض . وآية ذلك أنه كلما زاد التضامن بين البشر ، قل التمايز بينهم ، وامحت — أو كادت — أوجه الخلاف بينهم ، وبالتالى استهدفت المجتمعات المتجانسة لخطر فقدان خصائصها المميزة . ومن هنا فإن ما نتنبأ به — اليوم — من حدوث « اتحاد » أو « وحدة » بين كل أبناء الجنس البشرى ، لن يكون من شأنه سوى إيقاف حركة « التقدم » نفسها . وهنا ينفصل ليفى اشتراوس عن دعاة « التفاؤل » الذين يتصورون إمكان زوال عصر النزاعات والتناقضات والصراعات الطبقية ، لكى يقرر أن ثمة واجبا مقدسا على البشرية — إذا كانت تريد لنفسها الاستمرار على درب التقدم — ألا وهو العمل على استبقاء تنوع الثقافات ، على الرغم من كل ما قد يجئ معه من مظاهر انعدام التوازن ، وأسباب الصراع . ولا غرو ، فإن بقاء البشرية على قيد الحياة سيكون رهنا بقبولها لدفع هذا الثمن الباهظ ! ثم يختم ليفى اشتراوس حديثه بقوله : « إن البشرية غنية بإمكانياتها الضخمة التى لا سبيل إلى التنبؤ بها سلفا ، والتى إذا ما تحققت أية واحدة منها ، فإنها تصيب البشر دائما بحالة من الذهول !... ولكن حذار من أن نتصور « التقدم » على غرار ضرب أسمى من التشابه ، أو صورة أفضل من الرتابة ، نلتمس فى أحضانها أسباب الراحة والكسل ... وإنما لا بد من أن نتصوره على أنه حركة مليئة بالمخاطر ، وضروب التصدع . ومظاهر التقطع ، وأشكال الصراع ... » وليس لنا من تعليق على هذه التنبؤات سوى أن نتساءل : أليس فى الحديث عن « مخاطر » ، و « ضروب تصدع » ، و « مظاهر صراع » ، مجرد عود إلى « التاريخ » ؟ وإذن أفلا يكون من حقنا أن نقول — مع بعض المفسرين — إن كل ما فعله ليفى اشتراوس هو أنه استبدل بـ « فينومنولوجيا الروح » ، ضربا من « الداروينية البنيوية » ؟.

٣ — ١٥ على أننا لو ألقينا نظرة سريعة على الخاتمة التى أنهى بها ليفى اشتراوس كتابه المشهور : « الاستوائيات الحزينة » (سنة ١٩٥٥ —) لوجدنا أنه يضع بين أيدينا — فى

لهجة حاسمة — « اللغة القصوى » لتلك الإبستمولوجيا البنيوية ، خصوصا فى حملته الشديدة على كل نزعة « وجودية » تحرص على إبراز « ذاتية » الوعى أو الشعور . ولما كنا سنتحدث فيما بعد عن « الحوار بين البنيوية والوجودية » ، فإننا نرجئ الحديث عن نقد ليفى اشتراوس لموقف (أو مواقف) سارتر الفلسفية إلى الفصل السابع من هذا الكتاب ، حيث سيكون علينا أن نتعرض للمعركة الجدلية الحامية التى دارت بينهما حول قضايا الذات ، والحرية ، والتاريخ ، والعلاقة بين المنهج التحليلى والمنهج الجدلى ... إلخ . وأما الآن فحسبنا أن نشير إلى أن ليفى اشتراوس يقسو فى حكمه على « الوجودية » فنراه يقول :« إن الارتقاء بالاهتمامات الشخصية إلى مستوى المشكلات الفلسفية يعرضنا لخطر الوقوع فى ضرب من الميتافيزيقا الساذجة التى لا تتلاءم مع عقلية صغار الفتيات العاملات بباريس ..! » وهذا الرفض — من جانب ليفى اشتراوس — لكل مثالية « تأملية » أو « سيكولوجية » ينتهى بصاحبه إلى نتيجتين حاسمتين تكمل إحداهما الأخرى : الأولى منهما وليدة تعميم قام به المؤلف لخبرته الأنثروبولوجيه ، إذ نراه ينادى بوجود « تعدد » ، أو « كثرة » — لا سبيل إلى تصفيتها — فى مضمار الحضارات البشرية ، على سطح كوكب متناه قد حكم عليه بالفناء ، خصوصا إذا سلمنا بأن « الإنتروبيا » entropie هى أكثر الحلول احتمالا . وفى هذا يقول ليفى اشتراوس :« لقد بدأ العالم بدون الإنسان ، وهو سينتهى أيضا بدونه ... وإن الإنسان نفسه ليبدو أشبه ما يكون بآلة ، قد تكون أكمل صنعا من غيرها من الآلات ، ولكنها آلة تعمل على بث الاضطراب فى النظام الأصلى ، نظرا لأنها تدفع بالمادة — التى هى منتظمة كأقوى ما يكون الانتظام — إلى حالة من الركود — أو الجمود — الذى يتزايد يوما بعد يوم ، لكى يصبح — يوما ما — هو الكلمة النهائية الحاسمة .» ، وواضح — من هذه العبارات — أننا لسنا هنا بإزاء مجرد لغة إخبارية أو تقريرية ، بل نحن بإزاء لغة تأكيدية (قصوى) حاسمة ! ولكن من المعروف أن لغة العلم — عند ليفى اشتراوس — محمولة دائما على أعناق تفكير أسطورى ذى طبيعة مجازية ، وبالتالى جمالية ، فليس بدعا أن يكون فى وسع المرء دائما تغليف علمه الهش الرقيق بأغشية من العلامات الفنية . وهكذا تجئ الفقرة الأخيرة من كتاب ليفى اشتراوس لكى تحمل إلينا دعوة حارة إلى « **تأمل الطبيعة** » ، على اعتبار أن هذا « التأمل » هو كل ما تبقى لنا من « حظ » على ظهر هذه البسيطة :« فى تلك اللحظات القصار التى قد يملك فيها النوع البشرى إيقاف عمله الشاق الدؤوب داخل الخلية البشرية الكبرى ، ربما سنحت لنا الفرصة لأن نحاول إدراك ماهية البشرية فيما

كانت عليه وما تزال ماضية فيه ، بحيث نمضى إلى ما هو دون مستوى الفكر ، وما هو فيما وراء المجتمع ، لكى نستمتع بتأمل معدن أجمل من كل صنائعنا البشرية ، أو لكى نستروح عبير زهرة فواحة (كزهرة السوسن) لعل فى أعماقها من المعرفة أكثر من كل ما فى كتبنا ومجلداتنا ، أو لكى ننعم بتبادل نظرات عميقة من التفاهم اللا إرادى مع قطة تحمل إلينا — من خلال بريق عينيها الثاقبتين — كل معانى الصبر والسكينة والتسامح .» .

وواضح من هذا النص أن « الخلاص » — عند ليفى اشتراوس — هو فى « العودة إلى الطبيعة » — على طريقة روسو — ، ولكن لا من أجل التماس « الشبيه » ، بل من أجل البحث عن « المغاير » ، أعنى ذلك « الآخر » الجذرى الذى نلتقى به على مستوى ثلاثى :« جمادى » — فى الحجارة أو المعدن — ، و « نباتى » — فى زهرة السوسن ، و « حيوانى » — فى بريق عين القطة — !

فهل نقول إن الخاتمة النهائية التى يقترحها علينا ليفى اشتراوس هى مجرد « نبوءة بالنكبة » (=اسكاتولوجيا النكبة) ، مقرونة بضرب من « الخلاص الفنى » الذى هو السبيل الأوحد إلى تجاوزها ؟ أم هل نقول إن هذه الدعوة البروستية إلى « التأمل » هى مجرد صورة جديدة من صور النفى أو السلب ، وكأنها مجرد دعوة إلى السكوت أو الصمت ؟ هذا ما يجيب عليه أحد الباحثين المعاصرين بقوله :« إنه ليس فى وسع المرء — أمام مثل هذه النتيجة — سوى أن يتساءل : ترى هل تكون هذه اللغة القصوى هى النتيجة المحتومة لكل ابستمولوجيا بنيوية ؟ أم لعلها أن تكون مجرد ثأر — أو انتقام — من جانب الذاتية ؟ » ثم يعقب الباحث — ألا وهو الأستاذ موروسير — على هذا التساؤل بقوله :« إنه لمن الواضح أن هذه النظرية المزدوجة القائلة بالنموذج البنائى من ناحية ، واللاشعور الرمزى من ناحية أخرى ، تفضى إلى رؤية الثقافة باعتبارها جهازا ضخما يصنع حضارات ، هى فى آن واحد ضرورية ، واتفاقية (أو اعتباطية) وإذن ، فقد قضى على الخلية البشرية الكبرى أن تستمر هكذا فى أزيزها وهديرها المستمر ، دون أن يكون لتأمل الجمال — فى هذه الدراما الكونية — أكثر من لحظات قصار كومضة البرق الخاطف ، حين ينجح المرء فى التنعم بلحظة من الفرار أو الهروب الجمالى .

بيد أننا نلاحظ — مع ذلك — أنه على الرغم من كل ما تنطوى عليه نزعة ليفى اشتراوس البنيوية من صبغة «تشاؤمية » ، فإن فى أعماق تلك النزعة ضربا من الإيمان الخفى بنوع جديد من « الإنسانية » : ألا وهى تلك الإنسانية التى لا تنطلق من

« الذات » ، بل تقدم « العالم » على « الحياة » و « الحياة » على « الإنسان » ، و « احترام الكائنات الأخرى » على « حب الذات » ! صحيح أن ليفى اشتراوس يستبدل بعبارة سارتر القائلة بأن « الجحيم هو الغير » (أو « الآخرون ») عبارته هو القائلة بأن « الجحيم هو الذات » (أو « نحن » أنفسنا) ، ولكن من المؤكد أن الدرس الأكبر الذى استخلصه ليفى اشتراوس من تعاطفه الشديد مع الشعوب البدائية إنما هو ضرورة الربط بين « الإنسان » و « الطبيعة » ؛ بين « المملكة البشرية » و « المملكة الحيوانية » ؛ بين « الإنسانى » و « اللا — إنسانى » . وكما فطن فرويد إلى أنه ليس ثمة فروق أساسية بين حالات الصحة العقلية وحالات المرض العقلى ، مما دفع به القول بأن « المريض أخ لنا فى الإنسانية » ، فكذلك نجد أن ليفى اشتراوس حريص على وضع جميع الحضارات على قدم المساواة ، وكأنه يريد أن يذكرنا أيضا بأن « الرجل البدائى هو أخ لنا فى الإنسانية » . صحيح أن السر الأكبر فى النجاح الذى حظى به ليفى اشتراوس — سواء فى فرنسا أم فى خارجها — إنما يرجع إلى أنه حقق عملا علميا دقيقا ، حاول من بعد أن يستخلص النتائج الفلسفية التى ترتبت عليه ؛ ولكن من المؤكد أن الحلم الأكبر الذى ظل يراود ليفى اشتراوس دائما أبدا إنما هو حلم التوفيق بين الشرق والغرب ، أعنى العمل على تكملة « الماركسية » التى تريد أن تحرر الإنسان من أغلاله الاقتصادية ، بنزعة « بوذية » يكون من شأنها أن تحرره من أغلاله الروحية (أو العقلية) ! ونعود فنتساءل : أليست هذه المحاولة — أيضا — صورة (ولكن جديدة) من صور الإنسانية ؟.

« البنيـــة »

فى ميدان « الإبستمولوجيا »

وتاريخ الثقافة

الفصل الرابع

البنيوية الثقافية

٤ ـــ ١ قد يكون من السهولة بمكان أن يعمد الباحث إلى نقل (أو تحويل) قواعد الأنثروبولوجيا البنيوية من مجال الاتنولوجيا إلى مجال التاريخ ، ولكن على شرط أن يقوم بتوحيد المباحث التاريخية وتركيزها حول « تاريخ الأفكار » ، محـولا هذا التاريخ نفسه إلى نظرية فى « **البنيات الثقافية** » . والظاهر أن هذا هو الاتجاه الذى سارت فيه كل جهود ميشيل فوكوه (الأستاذ الحالى بالكوليج دى فرانس) ، ابتداء من كتابه « **تاريخ الجنون** » سنة ١٩٦١ ، ثم كتابه « **تاريخ العيادة** » سنة ١٩٦٣ ، مارين بكتابة الأساسى « **الألفاظ والأشياء** » (دراسة أثرية للعلوم الإنسانية) سنة ١٩٦٦ ، ثم رسالته الابستمولوجية : **أركيولوجيا المعرفة** » سنة ١٩٦٩ ، حتى كتابه الأخير : « **نظام المقال** » سنة ١٩٧١ . وإذا كان البعض قد أطلق على نظرية فوكوه اسم « **اللابنيوية** » ، فى حين سماها البعض الآخر باسم « **بنيوية بغير بنيات** » ، فقد يكون من واجبنا نحن ـــ بادئ ذى بدء ـــ أن نبرر التسمية التى راق لنا أن نطلقها على مذهب فوكوه ، ألا وهى :« **البنيوية الثقافية** » .

وهنا نلاحظ أن الأنثروبولوجيا البثيوية قد تطورت انطلاقا من المعادلة التالية : **بنية = لاشعور = رمز = نموذج = لغة** . وقد تركزت هذه السلسلة المتعاقبة من المتساويات الدلالية (السيمانطيقية) حول « هوية أساسية » أصبحت بمثابة معادلة لا بد من حلها ، ألا وهى : **بنية = ثقافة** ، فى مقابل معادلة أخرى موازية لها ، تمثل المخطط الجدلى (الديالكتيكى) لكل أولئك الذيـن يعتقـدون أن العلـوم « الفيزيائية ـــ الكيميائية » هى بالضرورة علوم تحليلية ، ألا وهى المعادلة التالية : **عنصر = طبيعة** . صحيح أن الموقف الابستمولوجى العـام هو ـــ بطبيعـة الحال ـــ أعقد بكثير من كل ما قد يوحى به هذا النسق الحاسم من الثنائيات البسيطة ، ولكن من المؤكد أن إقامة ضرب من المواجهة بين هاتين المعادلتين قد أصبحت الشغل الشاغل للكثير من النظريات الحالية فى مضمار العلوم . وإذا كان ثمة نتيجة أولى قد أصبح فى إمكاننا اليوم أن نستخلصها من الوضع الحالى للأمور ، فهى أن كلمتى

« **طبيعة** » و « **ثقافة** » لم تعودا تشيران إلى حقيقة خارجية أو وجود واقعى ، بل هما قد أصبحتا بمثابة إمكانية مزدوجة ، عقلية وتركيبية ، لا بد من اللجوء إليها عندما ندخل فى اعتبارنا مسألة الماهية ، بمعنى أنهما تمثلان تأويلا مزدوجا ، متساوقا ، لا مندوحة عنه لكل عملية تأليفية صورية تكون لها صبغة واقعية . ولعل هذا ما يعنيه البعض حين يقول : « إن فى الطبيعة الشيء الكثير من الثقافة » (بشرط أن نفهم « الطبيعة » هنا بمعنى العالم الطبيعى) ؛ وهى عبارة يكملها أصحاب العلوم الإنسانية بقولهم : « إن فى الثقافة الشيء الكثير من الطبيعة » ! ولا نرانا بحاجة إلى القول بأن أمثال هذه التجريدات لا بد من أن تبقى مجرد ألاعيب لفظية ، إلى أن تحين اللحظة التى يتسنى فيها لهذه التجريدات أن تعمل على تحديد اختيار منهجى ، يتحقق فى هذا المجال أو ذاك من مجالات البحث ، وعلى وجه الخصوص فى المجالات التى يثبت فيها الإنسان حضوره . ومن هنا يمكننا أن نفهم السر فى أن هذه التوترات الابستمولوجية — كما لاحظ الأستاذ موروسير — هى التى عملت على ظهور الحاجة إلى « **نظرية فى الثقافة** » ، كما يمكننا أن ندرك كيف أن هذه النظرية — بدورها — قد أدت إلى حدوث انقلاب هائل فى مضمار ابستمولوجيا العلوم الإنسانية . والواقع أن الابستمولوجيا — فى مطلع هذا القرن — كانت قد تفتحت على شكل « **دراسة ثقافية للتاريخ** » وكان « التاريخ » هو فى آن واحد نمط الوجود البشرى وأسلوب وعيه بوجوده ، أو كأن مفتاح كل مشكلة « البشرية » إنما يكمن فى فلسفة تكشف لنا عن « معنى » التاريخ . وأما اليوم ، فإن هذا المطلب الابستمولوجى عينه لم يعد يطمع فى شيء أكثر من مجرد تحديد لوضعية بحث جديد ، ألا وهو « **الدراسة التاريخية للثقافة** » . صحيح أن هناك بالفعل نزعة ثقافية أمريكية ، ولكن هذه النزعة لا تزيد عن كونها مجرد نزعة « طبيعية » مقنعة . وأما أصالة الموقف الفرنسى — على نحو ما عبر عنه فوكوه — فإنها تتجلى فى كونه تلاقيا لكل من الطبيعة والثقافة ؛ لكل من البنية والعنصر ؛ لكل من النموذج والوجود ...

٤ — ٢ ولو أننا عدنا الآن إلى كتاب فوكوه الأول ، ألا وهو « **تاريخ الجنون** » ، لوجدنا أنه يكشف لنا بوضوح عن هذا الانقلاب الإبستمولوجى الحاسم : فليس « الجنون » — فى نظر فيلسوفنا — مجرد « واقعة ثقافية » فحسب ، بل هو يشارك أيضا فى تكوين (أو إن شئت فقل « إنشاء ») الواقع الثقافى . ولعل هذا هو المعنى الذى يرمى إليه فوكوه حين يثير السؤالين التاليين ، محاولا الإجابة عليهما : — أولا :

« كيف انتهى الأمر بالثقافة الأوربية إلى إعطاء المرض معنى الانحراف ، وإلى النظر إلى المريض نظرة إقصاء — أو استبعاد — من المجتمع ؟ » ؛ ثم ثانيا : « كيف كان للمجتمع الغربى — على الرغم من كل ذلك — أن يعبر عن نفسه من خلال تلك الصور المرضية التى رفض أن يتعرف فيها على ذاته ؟ » . والواقع أن اهتمام فوكوه بدراسة « الجنون » إنما هو تعبير عن رغبته الإرادية — منذ البداية — فى الارتقاء إلى أصول التفكير العقلى — فى الثقافة الأوروبية — من أجل إدراكه على حقيقته ، انطلاقا من حركة معارضته للامعقول . والظاهر أن هذه المعارضة هى «واقعة حضارية » أساسية ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن السمة الجوهرية المميزة للمجتمع الغربى ليست هى توافر « العقلانية » أو تحققها فيه ، وإنما هى حرصه الشديد على « إنكار » كل ما لا يخضع له ، أو ما يخرج عن نظامه الخاص . ولا شك أن دراسة « المرض » عموما ، و « المرض العقلى » بصفة خاصة ، تمثل دراسة ممتازة تسمح للباحث بالتعرف على الأساس فى تلك التفرقة الأولية « بين الإيجابى والسلبى ؛ بين السوىّ والمرضى ؛ بين المفهوم وغير القابل للفهم ؛ بين الدال وعديم الدلالة ... » . وآية ذلك أن هذه التفرقة هى التى تسمح لنا بالحكم على كل سلوك يشذ على القاعدة (العقلية) بأنه سلوك غريب ، أو شاذ ، أو منحرف ، وبالتالى فإنها هى التى تبرر عملية « تطويق » صاحبه ، أو حبسه ، أو تحديد إقامته ، سواء أكان ذلك فى الملجأ (للمجنون) ، أم فى المستشفى (للمريض) ، أم فى السجن (للمجرم أو الشخص غير الاجتماعى) . وحين يقول فوكوه — مع إرازموس Erasme — : « إن الجنون منقوش فى قلب الموجود البشرى ، قبل كل تفرقة بين العقل والعته » ، فإنه يريد بذلك أن يذكرنا بأن من واجب الباحث ألا ينظر إلى تلك الظاهرة « من بعيد » ، وكأنما هى مشهد يتسلى برؤيته ، وإنما لا بد له من العمل على الاهتداء « من الباطن » إلى « لغة الجنون » ، حتى يفهم تلك « الآليات الدفاعية » التى قد يستخدمها الإنسان « العاقل » من أجل « التعرف » على « المجنون » ، وإلقاء القبض عليه ، وحبسه أو تحديد إقامته ، وإقناع نفسه بسلامة عقله (هو) !

ولما كان « التعرف على الجنون » — فى نظر فوكوه — ظاهرة حضارية ، فليس بدعا أن نجد فيلسوفنا يحاول — انطلاقا من هذه الظاهرة — إثارة مشكلة كانتية ترتبط ارتباطا وثيقا بأصل « الطب » (والطب العقلى خصوصا) ، ألا وهى : « كيف

السبيل إلى تحديد شروط إمكانية التجربة الطبية ؟ » ؛ أو « كيف السبيل إلى الرجوع — من خلال التاريخ — إلى درجة الصفر فى تاريخ الجنون ، بحيث نجد أنفسنا بإزاء تجربة غير متفاضلة تسبق كل تفرقة (بين الصحة العقلية والجنون) ؟ » ، وهنا نجد فيلسوفنا يتعرض لآداب المرحلة السابقة للعصر الكلاسيكى ، لكى يبين لنا كيف أن العلاقة بين « العقل » و « الجنون » — آنذاك — كانت علاقة غامضة ملتبسة ، نظرا لأن المعرفة العقلية لم تكن بعد قد نجحت فى تحديد معالم « العَتَه » أو « الخَبَل ») ، وبالتالى فإنها لم تكن بعد قد استطاعت إقامة حواجز فاصلة بين « عالم العقلاء » و « عالم المجانين » ! ثم كان أن ظهرت — فى عصر النهضة — فكرة « سفينة المجانين » La Nef des fous (وهى فكرة سيكولوجية خيالية) ، وكأن « المجتمع الوسيط » قد شاء — من خلال هذه « الرمزية » — أن يجد فى فكرة « ترحيل المجانين عبر البحار » تعبيرا عن رغبته الدفينة فى « اقصاء المجانين » ، تطهيرا له من شرورهم وانحرافاتهم ! وبعد أن كان « الجنون » — فى العصور القديمة ، بل والعصور الوسطى أيضا — ظاهرة روحية غيبية ترتبط بفكرة « الأرواح الشريرة » ، أصبح — فى عصر النهضة — مجرد ظاهرة تجريبية دنيوية تقترن بحالة من الشذوذ أو الانحراف ، تستوجب من « المجتمع » العمل على اتخاذ إجراءات أمن (أو تحصين لنفسه) ضدهم ، إما بالإقصاء ، أو الحبس أو تحديد الإقامة أو غير ذلك من أساليب « الدفاع » .

وأما فى القرن السابع عشر ، فإن الطابع المأساوى للجنون سوف يختفى تماما من الوعى الواضح ، لكى يحل محله يقين عقلانى — متأكد من ذاته — سيكون من شأنه الإجهاز بكل قوة (إن لم نقل بكل قسوة) على كل سلوك ينحرف عن جادة الصواب العقلى . ولعل هذا ما اتجه إليه ديكارت حين حمل بكل شدة على « الخيال » ، معتبرا « المخيلة » مستودع « الحماقة » ومستقر « الجنون » ، مؤكد أنه لا بد للعقل من أن يحمى نفسه ضد مخاطر الخطأ والوهم ، من خلال عملية « الشك » التى قد لا تخلو من بطولة إرادية . ولا غرو ، فإن « العقل » — فى نظر ديكارت — كان يمثل قوة مطلقة ، تملك زمام نفسها ، ولا تنطوى على أية شائبة من شوائب الانحراف ، فى حين أن « الجنون » يمثل العجز المطلق عن التحكم فى الذات ، وكأن صاحبة قد أصبح « غير مالك » تماما لزمام نفسه ! وعلى حين أن الإنسان قد يصاب بالجنون ، فإن

« الفكر » نفسه لا يمكن مطلقا أن يوصف بالجنون : نظرا لأن « العقل » و « الجنون » هما على طرفى نقيض . ومن هنا ، فإن المرء حين يختار « العقل » ، مستبعدا كل أسباب « الحماقة » ، إنما يحقق « اختيارا أخلاقيا » ، كما أنه حين يرفض « الجنى الخبيث » (بمعنى ما من المعانى) فإنه إنما يرفض الإرادة الخبيثة ، أو المنحرفة ، إن لم نقل الإرادة الحمقاء ! وتبعا لذلك ، فإنه ليس للمجانين — فى مثل هذا العالم العقلانى — أى حق فى الكلام أو إبداء الرأى ، مادام من واجب المجتمع (أو الأنظمة الاجتماعية) الحجر على الحمقى ، وإلقاء القبض على المجانين . ولا ريب ، فإنه بمجرد ما تداعى العالم الإقطاعى ، وبمجرد ما اختفى عهد الأشراف الذين كانوا يأوون فى قصورهم جماعات من المجانين (أو مضحكى الملوك) ، فإنه سرعان ما انتشر فى أوروبا نظام « اعتقال » المجانين ، إذ لم يعد للمجنون « مكان » فى مجتمع الأحرار . صحيح أن « المجنون » لم يكن ينظر إليه بعد على أنه « مريض عقلى » (إذ لم يكن « الطب العقلى ») قد ظهر بعد إلى عالم الوجود) ، ولكنه كان مستبعدا تماما من عالم العقلاء ، كما كان « معتقلا » أو « محبوسا » — جنبا إلى جنب — مع جماعات المتسولين ، واللصوص ، والمجرمين ، وغيرهم ممن لم يكن المجتمع يرى فيهم سوى « مرايا مشوهة » ! وهكذا كان « الجنون » — فى العصر الكلاسيكى — بمثابة « جريمة » تستحق « النفى » ، أو « الحبس » ، أو « الإقصاء » ، لدرجة أنه لو عاش سيرفانتس Cervantès (١٥٤٧ — ١٦١٦) لفترة أطول قليلا ، لتعرض حتما لخطر « الاعتقال » ! والواقع أن القرن السابع عشر — فيما يقول فوكوه — قد أقام لأول مرة قطيعة حاسمة بين « العقل » و « الجنون » فكان بذلك أول داعية إلى « اعتقال » المجانين ، وهو اتجاه ما تزال أنظمتنا الاجتماعية تحمل آثاره ، تحت ستار العلاج الطبى (فى مستشفيات الأمراض العقلية مثلا) ! وإذا كان العهد الكلاسيكى قد رأى فى الأشكال المتنوعة للجنون ، أعلى درجة من درجات الانحراف (الخلقى) ، فما ذلك إلا لأن « المجنون » — مثله فى ذلك كمثل الإباحى والداعر والمتهتك والمنحرف جنسيا والمصاب بأخطر الأمراض التناسلية الخبيثة — قد بدا لمجتمع القرن السابع عشر بصورة « الرجل الشرير » الذى تسيطر عليه « إرادة خبيثة » . وهكذا أصبح الجنون عارا ، أو « وصمة » تلحق بآدمية الإنسان ، وصار « المجانين » عبرة يتعظ بها الأسوياء ! أجل ، فما « المجنون » سوى مخلوق قد اختار لنفسه طريق الحماقة ، مفضلا « الحيوانية » على « الإنسانية » ! وحينما كان المجتمع يسمح بعرض مشهد « عار

الجنون » تحت أسماع الناس وأبصارهم ، فإنه كان يرمى من وراء ذلك إلى الردع والتحذير ، ولكن ملاجئ المجانين — مع ذلك — لم تكن لتبدو للناس بأكثر من مجرد « أقفاص » قد اجتمعت وراء قضبانها الحديدية جماعات من « الحيوانات البشرية » ! وعلى الرغم من أن ملاجئ (أو « البيمارستانات » ، كما كانت تسمى أحيانا » كانت تمثل « أرضا غريبة » ، لا يحق لأحد أن يطأها ، إلا أنها كانت تحمل « طابعا قدسيا » بوصفها أماكن للتقويم والإصلاح (إن لم نقل « التوبة ») ، ولم يكن كل هذا ليحول دون شعور الإنسان السوى — أمام تلك السجون الحافلة بجماعات المأفونين والحمقى والمجانين — بضرب من »التواصل» — إن لم نقل «التبادل» وكأنما هو يجد فى أعين أولئك المنحرفين مرآة تذكره باحتمال (أو إمكان) سقوطه هو الآخر فى وهدة «الحيوانية»!

وقد كانت إنجلترا — مهد الحركة الصناعية — فى طليعة البلاد التى حددت إقامة « المجنون » ، فجعلت للجنون « دائرته المغلقة » ، وعملت على إسكات صوته ، وأخمدت تماما قدرته الكشفية أو الإعلانية (أو لم يكن جنون ليدى ماكبث هو أول عهد لها بقول الحق ؟!) . وفوكوه يذكرنا فى هذا الصدد — بأن علاقة المجتمع الغربى بالجنون — فى ذلك العهد — كانت علاقة ملتبسة لا تخلو من ازدواج : فإن المجتمع كان يحتجز المجنون بين جدران الملجأ (أو البيمارستان) ، وهذا الاحتجاز كان يعنى — بالطبع — الاستبعاد أو الإقصاء ، ولكنه كان يعترف فى الوقت نفسه بأن المرء (أو الإنسان العادى) ليس غريبا تماما على المجنون (أو الإنسان الشاذ) ، مادام « الملجأ » (أو البيمارستان) هو فى آن واحد سجن ومكان العون (أو المساعدة) ، ولا يرى فوكوه مانعا من التسليم مع بعض الأطباء العقليين بأن التاريخ الأيديولوجى للمجتمع الغربى يلقى الكثير من الأضواء على حالة (أو « وضعية ») الجنون :إذ أنه حينما كانت الأيديولوجيا المسيطرة على المجتمع الأوروبى هى الديانة الكاثوليكية ، فقد كان ينظر إلى « الغريب » أى « المجنون » — داخل العالم الزمنى (أو « الدنيوى » نفسه) على أنه شاهد — بشذوذه — على وجود عالم آخر « فائق للطبيعة » . ألم يقل « العهد الجديد » (من الكتاب المقدس) ان المجانين هم قوم تملكتهم — أو سكنت فيهم — بعض الأرواح الشريرة ؟ ثم كان أن جاء عهد « الإصلاح الدينى » الذى اقترن بمولد الرأسمالية (فى أوربا) ، وأعقبه ظهور « عصر التنوير » الذى بلغ أوجا بانفجار الثورة الفرنسية ، فانتصرت أفكار « الحرية » و « المسئولية الفردية » وكان

لا بد لمجتمع ينادى بأنه ينبغى لكل فعل من أفعال الإنسان أن يخضع لسلطان العقل ، من أن يقصى عنه أهل الجنون ، سواء باحتجازهم أم بإيداعهم فيما يشبه السجون ! ولم يكن من قبيل الصدفة البحت أن يدمج جمهور المجانين ضمن جماعات المتعطلين : فإن انتشار أيديولوجية « **الإنتاجية** » قد عمل على تحديد طبيعة « الانحراف » أو « الشذوذ » بالنظر إلى علاقته بأساليب الإنتاج ، وبالتالى فقد أصبح ينظر إلى « الجنون » على أنه — أولا وبالذات — شكل من أشكال « **اللا — انتاجية** » . ونحن نعرف كيف أن فرويد نفسه قد ذهب (فيما بعد) إلى القول بأن الفرد الذى يستطيع أن يشتغل ، ويحب ، لا يمكن أن يكون مجنونا ...

٤ — ٣ — بيد أن فوكوه لا يريد دراسة ايديولوجية (أو آيديولوجيات) الجنون ، وإنما هو يرمى — أولا وبالذات — إلى وضع تاريخ للتفرقة الكلاسيكية بين « العقل » و « الجنون » ، ما دامت هذه التفرقة واقعة حضارية ، مثلها فى ذلك كمثل التفرقة التى سيشهدها القرن التاسع عشر بين « المتحضر » و « البدائى » . ومن هنا فإن ما يثير اهتمامه . ليس هو لغة الطب العقلى ، بل هو شروط (أو ظروف) ظهور هذه اللغة : « لأن الواقعة التأسيسية الأولى إنما هى فعل التفرقة الذى تولد عنه « الجنون » ، لا « العلم » الذى ظهر على أعقاب ظهور تلك التفرقة ، بعد أن كان الهدوء قد عاد إلى نصابه . » . وواضح هنا أن ثمة علاقة وثيقة بين هذا الاتجاه الفلسفى — إن لم نقل الابستمولوجى — وبين علم الاجتماع : فإن « الجنون » — فى نظر فوكوه — ليس « كيانا » مستقلا يمكن أن نرسم حدوده أو أن نحدد معالمه ، وانما هو علاقة مسجلة فى صميم وجود الواقع الاجتماعى . ومعنى هذا أن منطقة (أو مجال) « العقل » ، ومنطقة (أو مجال) « اللاعقل » ، لا تمثلان « واقعتين » ، أو « معطيين » ، قائمين منذ تأسيس العالم ، بل هما منطقتان قد تم تحديدهما وحصرهما من قبل المجتمع . ولا شك أن فوكوه على وعى تام بأنه يقترب هنا من النزعة الثقافية ، خصوصا وأنه يدرك بوضوح « أنه قد أصبح من الحديث المعاد — منذ أمد طويل — فى مجال علم الاجتماع وعلم الأمراض العقلية أن يقال إن المرض لا يكتسب حقيقته وقيمته — بوصفه مرضا — إلا داخل ثقافة ما ، تعترف به من حيث هو كذلك . » ولكن ، على حين أن « العالم الثقافى » يقرأ شفرة واقع اجتماعى ، ماثل أمام الملاحظة بطريقة مباشرة ، فيبرز أمام أنظارنا مجموعة من

الحضارات التى تكفى النظرة الواعية لإدراك اختلافاتها وتعارضاتها، نجد أن فوكوه يمضى إلى حد أبعد من ذلك ، لأنه يبحث فيما وراء المعطيات الفونومنولوجية . عن « بنية » ، تكون على مستوى « غير المتعقـل » l'impensè . وعلى حين أن التـفسير الاجتماعى يوحد بين « الجنون » و « الانحراف » ، فينظر إلى « الجنون » مجرد نظرة سلبية ، باعتباره ضربا من الخروج على القاعدة (أو « المعيار ») . نجد أن فوكوه ينسب إلى « الجنون » معنى ايجابيا يقول بضرورة الكشف عنه « نظرا لأنه على الرغم من الاقصاء الذى يتعرض له المجنون ، وعلى الرغم من هالة الصمت التى تحيط بالجنون ، فإن للجنون دلالة (أو قيمة) اللغة ، فضلا عن أن من شأن مضامينه أن تكتسب معنى ، انطلاقا مما يشجبه ويقصيه جانبا ، مستبعدا اياه تماما ، باعتباره جنونا . » . ومثل هذه النظرة إلى « الجنون » تذكرنا — من بعض الوجوه — بالنظرة التى قدمها لنا فوكوه نفسه إلى « الحلم » (فى المقدمة الطويلة التى كان قد سبق له أن كتبها للترجمة الفرنسية لكتاب بنسفانجر Binswanger المسمى باسم « الحلم والوجود ») . والواقع أن « الجنون » — مثله فى ذلك كمثل « الحلم » — ليس مجرد « موضوع » معرفـــــة فحسب ، بل هو أيضا « أداة » — أو « وسيلة » — معرفة . ولم يكن للعالم الغربى أن يختص « المعرفة العقلية » بكل ما اختصها به من مزايا ، لو لم يكن قد ذاق — بادئ ذى بدء — مرارة « الحماقة » ، أو ان شئت فقل : « النقص العقلى » ! ومن هنا ظهرت لدى فوكوه الرغبة فى تقديم وصف لتاريخ « الجنون » نفسه — لا تاريخ الطب العقلى — بكل ما انطوى عليه هذا التاريخ من حيوية ، فيما قبل أية محاولة علمية للإمساك به أو إدراجه تحت باب « المعرفة » ! ولما كان فوكوه قد شاء أن يلقى أمامنا الكثير من الأضواء على طبيعة تلك القسمة التى أقامها الغرب بين منطقة « الجنون » ومنطقة « اللاجنون » ، فليس بدعا أن نراه يعطى الكلمة لذلك الذى لم يستمع إليه أحد — منذ قرون طويلة — ، تاركا « للجنون » (أو اللاعقل ») حق التعبير عن نفسه ، على نحو ما فعل فرويد بالنسبة إلى « الحلم » . ولكن عملية جمع العناصر المشتتة ، المتناثرة ، لمثل هذا « الحديث » الذى طالما حرص المجتمع الغربى على خنقه أو إخماد صوته ، من شأنها أن تتطلب بالضرورة منهجا خاصا . وهنا نجد ميشيل فوكوه يستعير منهجه من مارسيل موس ، وجورج دومزيل : G Dumézil ، وكلود ليفى اشتراوس ، فنراه يشيد بمبدأ « الشمول » (أو « الكلية ») Totalité ، مؤكدا « أن تسجيل تاريخ للجنون إنما يعنى وضع تاريخ بنيوى

لذلك المجموع التاريخي — بما فيه من أفكار ، وأنظمة ، وإجراءات قانونية وبوليسية ، ومفاهيم علمية — الذى يسيطر على « الجنون » ، ويجعل منه مجرد أسير له ، بعد أن كان (أى « الجنون ») — فى حالته الطبيعية الأولى — ظاهرة وحشية لا سبيل إلى الإمساك بها فى ذاتها » . وليس من شك فى أن المهم هنا ليس هوكل تلك الوقائع العديدة التى استطاع فوكوه أن يكشف النقاب عنها (خلال قرون ثلاثة ، امتدت من العصر الوسيط حتى القرن الثامن عشر على المستوى الأوروبى) ، بل المهم هو المنهج « البنيوى » الدقيق الذى اصطنعه فوكوه فى دراسته لتلك الكثرة الهائلة من الوقائع . صحيح أن المرحلة التى ظهرت فيها التفرقة الحاسمة بين « العقل » و « الجنون » قد تحددت خلال قرن واحد من الزمان ، فى الفترة ما بين تأسيس المستشفى العام سنة ١٦٥٧ ، وتحرير المساجين (من المجانين) فى بيستر Bicetre سنة ١٧٩٤ (على يد الدكتور بينل Pinel) مما مهد السبيل فيما بعد لظهور « الطب العقلى » ، ولكن من المؤكد أن الدلالة الحقيقية لهذا العصر قد انحصرت فى القطيعة التى أحدثها بالنسبة إلى الحوار الدرامى التقليدى الذى كان سائداً آنذاك بين « الإنسان » و « الجنون » . أجل ، فقد كان « الجنون » — قبل هذا العصر — أمارة (أو علامة) منقوشة فى صدر العالم ، وكأنما هى الدليل على وجود « عالم آخر » (فائق للطبيعة) ، بينما نلاحظ أنه ما كاد هذا العصر أن ينتهى ، حتى كان قد تم إقصاء الجنون تماما عن العالم العقلى . وقد كان هذا الإقصاء هو الثمن الذى اضطر « الجنون » إلى دفعه ، حتى يجد له مكانا فى دنيا « العلم » : إذ لما اكتسب الجنون صفة « المرض ، فقد ارتبط ارتباطا لا انفصام له بذلك « المكان » المعين الذى أصبحنا نعده هو « منطقة العلاج ، وأرض الحقيقة » ! . ومهما يكن من شيء فإن فوكوه هنا لا يضع بين أيدينا مجرد « تاريخ أفكار » ، يحشد فيه جمهرة من الوقائع ، والأحداث ، والمعانى ، والدلالات ، على طريقة المؤرخ التقليدى ، بل هو يحاول أن يصف لنا ذلك « الأرشيف » الذى ينطوى على « جملة القواعد العاملة — داخل ثقافة ما — المحددة لظهور الأحكام واختفائها ، المتسببة فى بقائها أو امحائها ، المعينة لطبيعة وجودها الخاص باعتبارها أحداثا وأشياء . » — صحيح أن فوكوه قد أخذ الكثير عن العلوم الإنسانية المعاصرة (بكل إسهاماتها فى باب المرض والطب العقلى) ، ولكن الأصالة التى انطوى عليها كتابة الموسوم باسم « تاريخ الجنون » قد انحصرت فى منهجه « الأركيولوجى » ، الذى لم يجعله يقتصر على دراسة أو استعراض « حديث » جاهز معد من ذى قبل ، بل جعله يهتم بالكشف عن

« شروط » ظهور هذا « الحديث » . ولا شك أن كتاب فوكوه التالى ، ألا وهو « **مولد العيادة** » ، لم يكن — بدوره — سوى استمرار لهذه المحاولات العلمية فى ارساء دعائم منهج « أركيولوجى » فى دراسة الظواهر البشرية ..

٤ — ٤ لقد كانت الفلسفات السابقة — وعلى رأسها « الوجودية » — تفسح المجال للذات ، وتنطلق دائما ابتداء من « العينى » : le concret أو « المعاش » : le vécu ، بينما نجد — لدى فوكوه — محاولة ابستمولوجية جديدة لإبراز « وجود » جديد ، ألا وهو : « وجود اللغة » ، على أشلاء « اختفاء الذات » ! صحيح أن فوكوه متهم أولا .وقبل كل شيء بالبحث عن ذلك « اللوغوس » الذى يمكن أن يكون بمثابة « الموطن » الأصلى لميلاد « العقل » الأوروبى ، ولكن من المؤكد أن الكشف عن ذلك « اللوغوس » لا يتم من خلال عملية إعطاء الكلمة « للذات » ، بل من خلال عملية فض شفرة تلك « اللغة » التى تشيع فى كل مكان ، دون أن تنطق بها « ذات من الذوات » ! والواقع أن « الفكر » و « الحديث » (أو « المقال ») — فى نظر فوكوه — أو بالأحرى فلنقل « وحدة الفكر واللغة » التى لا انفصام لها ، ليست مجرد مظهر (أو مجلى) لما نعرفه ، بل هى تمثل « الموضع الذى تنشأ فيه وتتولد عنه كل معرفة » ! ومعنى هذا أن « الذات » عند فوكوه لا تتكلم ، وإنما يتكلم « الحلم » ، ويتكلم « الجنون » ، ويتكلم « الطب » . وما يريد فوكوه أن يظهرنا عليه فى كتابه « **مولد العيادة** » إنما هو لغة « المرض » ، لا باعتباره مجرد « اضطراب » يلحق بالجسم البشرى ، أو بوصفه « غيرية » altérité خطيرة تهجم على الجهاز العضوى وتمتد إلى أعماق الحياة البشرية فحسب ، وإنما باعتباره ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، لها ايقاعاتها ، ومشابهاتها ، وأنماطها ... إلخ . ولهذا نجد فوكوه يحدثنا عن « أركيولوجيا المعرفة الطبية » حينا ، وعن « أركيولوجيا النظرة الطبية » حينا آخر ، مهتما على وجه الخصوص بتحديد برنامج ميثودولوجى ، يكون بمثابة تكملة منهجية دقيقة للدروس التى سبق له استخلاصها من « تاريخ الجنون » . حقا إن « المنهج الأركيولوجى » — بكل آلياته الدقيقة — لن يتحدد إلا فى مؤلفات فوكوه اللاحقة ، ولكننا نجد — مع ذلك — حتى فى كتابه « مولد العيادة » ، الكثير من العناصر التى قد تسمح لنا بالاهتداء إلى المبادئ الأساسية لهذا المنهج .

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن كلمة **أركيولوجيا** (=علم الآثار) مشتقة من اللفظ اليونانى « **أركيه** » arché أو « **أرخايوس** » arkhaios الذى يعنى « قديم » . ونحن نعرف أن دراسة الآثار القديمة تستلزم القيام بحفريات ، من أجل استخراج آثار الماضى من طوايا الأرض ، والعمل على إعادة تركيب تاريخ الحضارات القديمة . ولكن فوكوه لا يستخدم هذا الاصطلاح بهذا المعنى المعروف ، بل هو يرمى — أولا وبالذات — إلى دراسة « أرشيف » كل عصر ، من أجل الكشف عن « المجال الإبستمولوجى » الذى يكمن خلف كل تجاربه ومعارفه ومناهجه ، وكأنما هو « مجموع مقولاته الموضوعية » ، أو كأنما هو « جماع مبادئه القبلية — الأولية —) » ومن هنا فإن المقصود بدراسة « أركيولوجيا المعرفة الطبية » — فى كتاب « مولد العيادة » — إنما هو دراسة شروط إمكانية التجربة الطبية ، وكأننا بإزاء دراسة كانتية « نقدية » ، تنصب على « تاريخ الطب » ، أو بالأحرى « تاريخ المعرفة الطبية » . وإن فوكوه نفسه ليحدد لنا — فى الصفحات الأولى من كتابه — الهدف من هذه الدراسة فيقول : « إن المشكلة التى يدور حولها هذا البحث هى مشكلة المكان ، واللغة ، والموت ؛ أو هى — أولا وبالذات — مشكلة النظرة . » ، ولا شك أن كل باحث أركيولوجى لا بد من أن يظهر اهتماما بالمكان الذى يجرى فيه حفرياته ، و « الموتى » الذين يستخرج جثثهم (وآثارهم) من طوايا الماضى ، وبالتالى فإنه لا بد من أن يجعل الحضارة التى يدرسها تنطق بـ « لغتها » الخاصة . ولكن الذى يستوقفنا هنا — بصفة خاصة — إنما هو كلمة « **النظرة** » (وهى كلمة سبق أن وردت فى كتاب « تاريخ الجنون » ، للإشارة إلى نظرة الفيلسوف إلى المجتمع ، ونظرة المجتمع إلى الجنون) . وهنا نجد أن اهتمام فوكوه بالنظرة لا يعنى أنه يقتصر — فى هذا المجال — على دراسة نظرة المجتمع إلى « المرض » (أو « المستشفى » ، أو « العيادة ») فحسب ، أو نظرته إلى « الطبيب » ووضعيته الاجتماعية فحسب ، وإنما هو يعنى أيضا أنه يهتم بدراسة نظرة الطبيب نفسه إلى « المرض » . ومعنى هذا أن فوكوه يريد أن يشدد الخناق على اللغة الطبية نفسها ، حتى يقف على طبيعة سيرها الوظيفى . وهو إذا كان يهتم بلغة « الطبيب » — فى مواجهته للمريض — فما ذلك إلا لأنه يريد أن يقرأ — من خلال تلك اللغة — عملية نشأة (وتطور) « المقال الطبى » le discours médical .

٤ ــ ٥ والواقع أنه كما أن لغة الطب العقلى لم تتكون إلا بعد ظهور التفرقة الاجتماعية بين « العقل » و « الجنون » ، فإن اللغة الاكلينيكية (أو العيادية) أيضا لم تصبح ممكنة (بشكل منهجى منظم) ، إلا انطلاقا من مجموعة من الأحداث اللسانية ، والتاريخية ، والاجتماعية . وفى هذا يقول فوكوه : « إن الطب ــ بوصفه علما اكلينيكيا ــ لم يظهر إلى حيز الوجود إلا فى ظل بعض الظروف (أو الشروط) التى حددت إمكانيته التاريخية من جهة ، ومجال تجربته وبنية معقوليته من جهة أخرى . وهذه الشروط تمثل المبدأ القبلى العينى الذى يمكننا الآن أن نسلط عليه الكثير من الأضواء ، نظرا لأننا أصبحنا نشهد اليوم مولد تجربة جديدة فى ميدان المرض ، لعلها هى التى أصبحت تسمح لنا ــ من خلال عملية طردها لتجربة أخرى تعمل على طيها فى الزمان البعيد ــ بأن نكون منظورا تاريخيا سليما نسيطر منه على التجربة القديمة . » . والحق أن ظهور اللغة الاكلينيكية الجديدة قد اقترن بتحول هام من السؤال القديم القائل : « **ماذا عندك ؟** » إلى السؤال الجديد القائل : « **أين تشعر بالألم ؟** » وليس من شك فى أن فهم هذا التحول إنما يعنى دراسة الانقلاب الشامل الذى أحدثه الانتقال من لغة غامضة غير متشكلة ، كان يمتزج فيها أسلوب النظر بأسلوب القول ، إلى تجربة اكلينيكية أصبحت تمثل « انفتاحا للفرد العينى على لغة المعقولية . » . بيد أن هذا التحول (أو الانقلاب) لم يصبح ممكنا ، إلا بعد أن جاء « المقال الطبى » فتسجل فى نسيج بنية أوسع ، ألا وهى بنية الحضارة الأوروبية . ولا سبيل لنا إلى الإحاطة بكل أبعاد هذا الانقلاب ، اللهم إلا بعد أن نكون قد درسنا مجال العلاج الطبى ، والوضع الاجتماعى للمريض ، وطبيعة نظرة المجتمع إلى المرض ، واللغة الطبية (بما فيها من مفاهيم ومناهج) بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، والدلالة (أو الدلالات) الحقيقية للموت .. إلخ . ولا غرو ، فقد ترك الموت سماءه المأساوية القديمة ، وأصبح ــ اليوم ــ من الإنسان بمثابة « نواته الغنائية son noyau lyrique وحقيقته اللامرئية ، وسره المرئى » !

وإذن ، فإن كل ما تهدف إليه « **أركيولوجيا المعرفة الطبية** » إنما هو استرجاع (أو استعادة) تلك الوقائع التى يرجع تاريخها ــ فى المجتمع الأوروبى ــ إلى نحو نصف قرن من الزمان . وليس من شأن هذه العملية الاسترجاعية ــ إذا قمنا بها على الوجه الأكمل ــ أن تسمح لنا بإزاحة النقاب عن بنيات العيادة الطبية فحسب ، بل إن من

شأنها أيضا أن تيسر لنا السبيل للربط بين نظامين من الظواهر بقيا حتى الآن منفصلين : ألا وهما الجنون والموت ، على اعتبار أن كلا منهما هو بمثابة « نفى » — أو « سلب » للذات . « ولم يكن للإنسان الغربى أن يصبح — فى نظر نفسه — إنسان علم ، .. اللهم إلا بعد انفتاحه تماما على واقعة فنائه الخاص (أو إمحائه التام) ... وهكذا نشأت عن خبرة الجنون كل النظريات السيكولوجية ، إن لم نقل إمكانية علم النفس ، كما تولدت عن تفسير الموت فى الفكر الطبى دراسة الطب بوصفه علما للفرد . » .

ولو أننا ألقينا الآن نظرة استرجاعية سريعة على كتاب فوكوه المسمى « مولد العيادة » لوجدنا أنه ليس مجرد دراسة علمية لتاريخ الطب ، ولا مجرد نقد كانتى للتجربة الطبية ، بل هو شىء أكثر من تلك الدراسة الأركيولوجية للمعرفة الطبية . صحيح أن فوكوه قد شاء — أولا وبالذات — أن يحدد لنا شروط إمكانية التجربة الطبية ، ولكنه قد أراد أيضا — من خلال « مولد العيادة » ، بعد « تاريخ الجنون » — أن يضعنا أمام ذواتنا بعد أن أصبحنا مجرد « فتات » miettes ، وكأنما هو قد شاء لنا أن نصطحبه إلى أعماق الهاوية (أو الجحيم) حتى نرى — بعيون رؤوسنا — كيف أن اتزاننا مزعزع دائما أمام هاوية الجنون من جهة ، وهاوية الموت من جهة أخرى ! وإذا كان فوكوه نفسه قد قال عن كتابه « مولد العيادة » إنه كتاب « يحاول أن يقول شيئا عن ذلك « المرئى اللامرئى » ، فربما كان من حقنا أن نقول إن اهتمام فوكوه بالطب ، وبالمرض ، وبالمريض ، إنما هو انشغال بالموت ، وبالكائن الفانى ، وبالذات المتلاشية ، وكأن لسان حاله يقول : أنا الكائن الذى يموت » ، أو «أنا الغائب الذى لا موضع له أمام صلابة الموت» ، أو «أنا ذلك الاختراع الحديث الذى تثبت أركيولوجيا الفكر أنه لا يرجع إلا إلى عهد قريب جدا ، وأنه ربما يعرف نهايته فى مستقبل قريب أيضا » !!

=

٤ — ٦ بيد أن الحديث عن « **موت الإنسان** » لا يرد بصفة خاصة إلا فى ثنايا كتاب فوكوه الرئيسى الذى ظهر سنة ١٩٦٦ تحت عنوان : « **الألفاظ والأشياء** » ، وهو الكتاب الذى قال عنه صاحبه إنه الجزء الثالث من عمله الفلسفى ، على اعتبار أن كلا من الجزأين السابقين (ألا وهما « **تاريخ الجنون** » و « **مولد العيادة** ») يمثلان — جنبا إلى جنب مع « **الألفاظ والأشياء** » مجموعة « متكاملة » لا يفهم أى جزء منها فى استقلال عن الجزأين الآخرين ومع ذلك ، فإن الكتاب الأخير من هذه

المجموعة الثلاثية يمثل المحاولة المنهجية الكبرى من أجل وضع الأسس المتينة لقاعدة ابستمولوجية ضخمة يمكن للفلسفة (بعد كل ما لقيته من حملات زعزعت من كيانها) أن ترتكز عليها للقيام بوثبة جديدة . ولكن الملاحظ أن « **الإشكالية الفلسفية** » عند فوكوه قد بقيت واحدة ، سواء أكان موضوعها هو « الجنون » ، أو « المرض » ، أو « العقل » ، أو « المعرفة » بوجه عام . والواقع أننا هنا بإزاء إشكالية عامة ، كما يظهر بوضوح من جولة فوكوه الثالثة فى ربوع « الزمان الثقافى » ، حيث نراه يستبدل بمرآة الجنون . ومرآة الطب . « **مرآة العقل** » التى يمكننا أن نستمر — بواسطتها — فى عملية تأملنا لذواتنا . ولكن فوكوه يأبى أن يستخدم هنا كلمة « تاريخ » ، لوصف الجهد الذى يريد الاضطلاع به ، واضعا لكتابه عنوانا فرعيا ألا وهو : « **أركيولوجيا العلوم الإنسانية** » . وهو يقول فى تبرير ذلك : « إن ما حرصنا على إبرازه — من خلال هذا العرض — إنما هو « مكان » المعرفة (أو دائرتها المكانية) : أعنى تلك التنظيمات أو الأوضاع التى عملت على ظهور الأشكال المتنوعة للمعرفة التجريبية . فنحن هنا لسنا بإزاء « **تاريخ** » — بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة — ، بل نحن على الأصح بإزاء « أركيولوجيا .. » . ويزيد فوكوه المسألة وضوحا فيقول : « بأن مثل هذا التحليل لا يدخل فى باب تاريخ الأفكار أو تاريخ العلوم ، وإنما هو بالأحرى دراسة تسعى جاهدة فى سبيل الاهتداء إلى المنطق الذى أصبحت المعارف والنظريات ممكنة ابتداء منه ، أعنى وفقا لأى تنظيم مكانى تكونت المعرفة ... » . والواقع أنه إذا كان فوكوه لا يتحدث هنا عن « تاريخ » ، فما ذلك إلا لأنه يرى أن بنيات الحضارة هى بمثابة وقائع معطاة ، سابقة لكل تفسير تكوينى ، ومتقدمة على عملية الانتقال من نمط إلى آخر . ومعنى هذا أن « الأركيولوجيا » التى يتحدث عنها فوكوه هى عبارة عن دراسة « للأساسات » السفلية ، أو هى تاريخ للقبليات (أو الأوليات) الخاصة بهذا العصر أو ذاك ، إن لم نقل إنها تحليل للطبقة التحتية sous - sol التى تجعل انبثاق العلوم أمرا ممكنا . وهكذا ينفتح أمام أبصارنا مجال جديد للبحث العلمى (أو الكشف العلمى) ، ألا وهو « **المجال الابستمولوجى** » ، أو ما أطلق عليه فوكوه اسم « الابستمية » : **épistémé** . وحين يستخدم فوكوه هذه الكلمة ، فإنه يعنى بها مجموع المقولات الموضوعية ، أو تلك المبادئ « شبه — الترنسندنتالية » التى تحدد انفتاح المعارف وانغلاقها . وعلى ذلك ، فإن المنهج « الأركيولوجى » — بمعنى ما من المعانى — هو دراسة « لابستمية »

العصر الواحد ، وهو — من هذه الناحية — قد يشبه ما فعله ماركس بفكرته عن « البنيـة التحتيـة » ، أو نيتشة بمنهجـه فى « البـحث عن الأنساب » méthode généalogique ، حينما راح كل منهما يحفر فيما تحت المذاهب ، من أجل كشف النقاب عما يتكفل بتفسيرها بدلا من الاقتصار على معارضة مذهب بمذهب ! وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن كلمة « إبستمية » تشير — عند فوكوه « إلى عنصر خفى « غير متعقل » : impensé يكمن فى باطن كل مرحلة من مراحل الثقافة ، وكأنـه ضرب من « التنـظيم الأصلى » الـذى يمكـن اعتبـاره بمثابـة « التربـة الوضعيـة » (الإيجابية) ، أو « الأرضية الثابتة » ، التى تتم فوقها بالضرورة عملية تصنيف التجارب وتفسيرها . فنحن هنا بإزاء ضرب من « النظام. » ordre الذى يتدخل كل مرة باعتباره الشرط الأساسى لإمكانية تحقيق شتى الأشكال المنشقة (المتدرجة) من ضروب المعرفة والتنظير ، وكأننا هنا بإزاء « مبـدأ قبلى (أولى) تاريخى » Apsiori historique يتحكم فى كل نظام التغيرات التى قد تطرأ على الثقافة ، داخل النطاق الإبستمولوجى الواحد . وفوكوه حريص أشد الحرص على إبراز مظهر « الجدة » فى هذا الموقف الثقافى الجديد من المعرفة البشرية . ونحن لا نجد مانعا من التسليم معه بما قد يكون فى هذا المنهج الأركيولوجى من أصالة ، ولكن على شرط أن ننظر إلى هذه « الجدة » أو « الأصالة » على أنها مجرد ابتكار لأسلوب أو طريقة يراد بها تغيير وجهة نظرنا فى رؤية تاريخ الحضارات وتاريخ العلوم . ولئن يكن فوكوه على وعى تام بضرورة تجاوز كل نزعة «وضعية» ساذجة ، إلا أن اتجاهه الفكرى سرعان ما ينزلق إلى ضرب من «النسبية» السهلة . وقد يكون فوكوه على حق حين يسلم منذ البداية بأن المعرفة القائمة فى كل عصر من العصور مدينة بمضامينها — أولا وقبل كل شىء — للمجموع العلمى الذى تظهر فى نطاقة . ولكن الملاحظ أن « النسبية » التى يصدر عنها فوكوه — فى كل كتابـه — إنما هى « نسبيـة » بالقياس إلى « البنيـة » (أعنـى بالقيـاس إلى « كل »متكون أو قائم بالفعل) . لا « نسبية » التاريخ . وآية ذلك أن فوكوه لا يهتم بالعلاقات المتحركة القائمة بين أشياء هى فى حالة تكون أو انحلال ، بل هو يهتم بالمجالات الإبستمولوجية من حيث هى تنظيمات ثابتة فى كل عصر من العصور (عصر النهضة — العصر الكلاسيكى — العصر الحديث) . وليس مفهـوم « المجال الإبستمولوجى » — فى نظره — سوى مجرد أداة منهجية تسمح له بتحديد ما يستطيع العلم — فى عصر ما من العصور — أن يتصوره ، وما لا يستطيع ؛

ما يستطيع احتواؤه وما لايملك سوى استبعاده ؛ أو إن شئت فقل : الداخل والخارج ؛المعقول وغير المعقول ، الإيجاب والسلب .. إلخ . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن فى نظرة فوكوه إلى المجال الإبستمولوجى نزعة مكانية ، جامدة ، متحجرة ، تفصل بين المجالات المختلفة بإقامة حدود حاسمة مطلقة بينها ، وكأن البنيات تعمل بطريقة آلية جامدة ، دون أن يكون هناك أدنى موضع لتصور وجود « انتقالات » أو « مناطق عبور » أو « علاقات تأثير وتأثر » . وآية ذلك أن فوكوه يرتد — من حيث لا يدرى — إلى ضرب من « الوضعية » التى لا تعرف سوى مقولتى « الحق » و « الباطل » ، ولو أنه هو يستعيض عن هاتين المقولتين بمقولات أخرى أكثر مرونة (دون أية إحالة إلى « الموضوع » ولا إلى « الممارسة » ، أو « البراكسيس ») ألا وهى مقولات التلاؤم — أو عدم التلاؤم — ؛ الاندماج — أو عدم الاندماج — مع هذا المجموع الإبستمولوجى أو ذلك .

٤ — ٧ والحق أنه إذا كان ثمة سمة أساسية نطبع بطابعها العام كل كتاب فوكوه المسمى باسم « الألفاظ والأشياء » ، فتلك هى **رفضه للتاريخ** . وهنا نلاحظ أن منهج فوكوه متصل اتصالا وثيقا بمذهبه : لأن كلا منهما يوضح الآخر ، إن لم نقل بأنهما ممتزجان تماما . وليست كلمة « **أركيولوجيا** » التى يستخدمها هنا فوكوه للإشارة إلى منهجه فى دراسة العلوم الإنسانية ، سوى مجرد نقاب يضعه الباحث على منهجه لإخفاء طابعه اللاتاريخى . والواقع أنه لما كان « **علم الآثار** » علما تاريخيا ، فقد كنا نتوقع أن يقوم فوكوه بعمليات « إعادة تركيب » — انطلاقا من وثائق الماضى — للمراحل التاريخية المتعاقبة ، على نحو استمرارى متصل ، بقصد إظهارنا على العوامل التى قادت العقلية الأوروبية من حالة معينة من حالات المعرفة إلى حالة أخرى ، ابتداء من عصر النهضة حتى يومنا هذا . وكان الظن بفوكوه أيضا أن يهتم بالكشف عن المراحل الانتقالية بين كل عصر وآخر ، وأن يحرص على إبراز الحلقات المتوسطة ، دون إقامة حواجز بين العهود التاريخية المختلفة . ولكن القارئ لا يجد شيئا من هذا القبيل لدى فوكوه : لأن فيلسوفنا قد آثر منذ البداية — بشكل منهجى متعمد — العمل على استبعاد المتناقضات ، لحساب ضرب من « الاتساق » ، فكان متحيزا — بشكل تعسفى واضح — للبنية ، على حساب « المتغيرات » . وهكذا راح فوكوه يصف لنا بعض المراحل الثابتة ، دون أن يشير بكلمة واحدة إلى الفترات الانتقالية ، وكأنما

هو — على حد تعبير سارتر — قد أراد أن يقدم لنا مجموعة من « **اللقطات** » أو « المشاهد » المنفصلة ، دون أن يبين لنا ما بينها من « روابط » أو « علاقات » ! أجل ، فقد كنا ننتظر منه صورا ديناميكية حية ، ولكنه أبى إلا أن يقدم لنا « ثباتا » ، لا « حركة » ! صحيح أن فوكوه لم يكن يرى فى « الاتصال » أو « الاستمرار » سوى مجرد « وهم » أو خداع بصرى ، وكأن الحركة التقدمية للعلوم (مثلا) هى مجرد « تاريخ زائف » (أو « شبه — تاريخ ») ، ولكن من المؤكد أن فوكوه حين أراد أن يستبعد « التاريخية » : historicitè فإنه قد قضى بالفشل — مقدما — على كل جهده العلمى من حيث هو « تدوين للتاريخ » . ولعل هذا ما حدا بأحد الناقدين إلى القول بأن «فوكوه قد اتخذ لنفسه — عن عمد مكانا قصيا ، خارجا تماما عن الفكر الجدلى ، ومن ثم فإنه قد وجد نفسه مضطرا إلى التخلى عن **التاريخ** ، وبالتالى — بطبيعة الحال — عن كل **معقولية** » . ولكن ، ربما كان الأجدر بنا فى هذا المقام — بدلا من المبادرة إلى تقييم جهد فوكوه أو الحكم عليه — أن نعمد أولا إلى تقديم صورة أمينة لدراسة فوكوه الأركيولوجية للـ« **بنيات الثقافية** » .

٤ — ٨ وهنا نجد فوكوه يقسم بحثه إلى ثلاثة أقسام : عصر النهضة ، ثم العصر الكلاسيكى ، فالمرحلة التاريخية الأخيرة التى بدأت بظهور القرن التاسع عشر . وهذه المراحل الثلاث تمثل — فى نظر صاحب كتاب « الألفاظ والأشياء » — الإيقاعات الكبرى فى المنظومة الثقافية الأوروبية ، دون أن يكون بينها أى « استمرار » أو « اتصال » ، بل مجرد « فواصل » و « تقطعات » ! بل إننا لنلاحظ وجود « لا تجانس » جذرى ، حتى فيما بين التشبيهات المكانية التى يستخدمها فوكوه لتحديد الطابع المميز لكل مرحلة : إذ أن الصورة التى تميز المعرفة فى القرن السادس عشر هى صورة « **الكرة** » (أو « الدائرة ») sphère فى حين أن ما يميز العصر الكلاسيكى هو أنه شكل مسطح (أو « مستو ») plan يمكن النفاذ إليه من جهتين (بمعنى أن له مدخلين) ، بينما يبدو المكان الإبستمولوجى المعاصر وكأنه شكل هندسى ذو أسطح (أو أوجه) ثلاثة trièdre .

والمشهد الأول الذى يرفع عنه الستار — دون أى تقديم أو استهلال — إنما هو **عصر النهضة** . والمؤلف يحاول أن يبين لنا — فى هذا المقام — أن المفهوم الذى كان سائدا فى العالم الثقافى آنذاك لم يكن سوى مفهوم « **التشابه** » : ressemblance .

والواقع — كما لاحظ مؤرخو تلك الحقبة — أن ما كان يمثل الشغل الشاغل لرجال عصر النهضة إنما هو البحث عن أوجه الاتفاق بين المظاهر المختلفة : والعمل على اكتشاف أمارات التشابه بين الأنظمة المتباينة . وفوكوه يحصر أنواع التشابه فى المظاهر الأربعة التالية : التلاؤم (أو التناسب) : convenance القائم بين الأشياء من خلال توافقها وتجاورها ، **والتنافس** (التبارى émulation القائم بين الأشياء ، حين تكون متشابهة ، دون أن تسير جنبا إلى جنب ؛ ثم **التماثل** analogie — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — وهو يشير إلى التساوى أو التعادل بين علاقات أو روابط متعدد ؛ وأخيرا **التعاطف** sympathie ويشير إلى عمليات التجاذب والتنافر التى تكفل للكون الاحتفاظ بهويته ، بحيث يبقى على ما هو عليه . ولا سبيل أمام الإنسان لإدراك كل هذه الأشكال المختلفة من « التشابه » ، اللهم إلا بالرجوع إلى « **العلامات** » ، أو « **البصمات** » المسجلة على الأشياء بشكل ثابت لا يمكن محوه أو إزالته . وهنا تتخذ « المعرفة » طابع « **الكتابة** » السرية التى تنطوى على شفرات لا بد من فك رموزها ، وكأن « العلم » وقف على جماعة من العارفين ببواطن الأمور ، ممن يستطيعون قراءة رموز تلك اللغة ! ولكن ، لما كانت هذه « العلامات » متناهية أو محدودة العدد ، فإن فى الإمكان القيام بجهد موسوعى يكون بمثابة تصنيف شامل لكل تلك العلامات ، بحيث يتحقق من خلاله ضرب من التماثل بين نظام الألفاظ ونظام الأشياء ، كما يتجلى بوضوح من خلاله أيضا الطابع الدائرى لتلك الحركة التى تمضى من أمارات التشابه إلى مضمونها ، ثم من المضمون إلى العلامات ، لكى لا تلبث أن ترتد من العلامات إلى الأمارات . وفضلا عن ذلك ، فإنه لما كان للمجال الإبستمولوجى فى القرن السادس عشر طابع دائرى (أو كروى) يتسم بالتناهى والاستدارة ، فإن من الطبيعى لكل معارف هذا العصر أن تتخذ مكانها داخل ذلك الشكل الدائرى المغلق ، بحيث أنها هى الأخرى لا بد من أن تجىء مغلقة ، تكرارية ، تدور باستمرار فى حلقة مفرغة ، من العالم الأكبر إلى العالم الأصغر ، ومن الخالق إلى المخلوق — عبر عملية الخلق — ، دون أن يكون هناك موضع لشىء آخر سوى البحث عن التشابه ، والاهتمام بمعرفة طبيعة هذا التشابه !

وهكذا نرى فوكوه يقدم لنا صورة رومانطيقية مبسطة لحالة العلم فى القرن السادس عشر ، وكأن كل شىء — فى عصر النهضة — كان موحدا — بتداخل

الصورة العجيبة — داخل هذه الكرة المستديرة المليئة التى تتحكم فيها — بشكل قاطع لا نزاع فيه — « مقولة التشابه » ! ولكن ، على الرغم من أن علماء القرن السادس عشر — كما قال فوكوه — كانوا مهتمين دائما بالبحث عن « التشابه » ، إلا أن هذا « التشابه » نفسه كان فى نظرهم « مشكلة » ، لا « حلا » ، تساؤلا ، لا جوابا ، وإن لم يكن ذلك بنفس الدرجة دائما لدى الجميع . صحيح أن بعض صغار الكتاب فى ذلك العصر ، ممن وقفوا عند حد تقبل إبستمولوجيا عصرهم ، دون أى نقد ، فقد اقتصروا على الأخذ بالمقولة — أو البنية الثقافية — التى كانت تمثل المفهوم الرئيسى (إن لم نقل « المفتاح ») لذلك العصر ، ولكن من المؤكد أن بعض كبار مفكرى عصر النهضة قد حاولوا نقد هذه المقولة والعمل على تجاوزها . وما كان احتفاء فوكوه بصغار المؤلفين ، وإهماله لكبار المفكرين — فى ذلك العصر — مجرد مظهر للتعالم ، أو رغبة منه فى إظهار سعة اطلاعه ، وإنما كان نتيجة طبيعية لحرصه على تقديم لوحة متسقة موحدة ، مما جعله يلتمس النماذج المؤيدة لرأيه لدى العاديين والمتوسطين من الكتاب ، ممن لم يكونوا يعارضون أو يقومون بأدنى محاولة من أجل تجاوز عصرهم أو العلو عليه،ولو أنه مضى إلى بعض مصورى ذلك العصر — من أمثال ديرر : Durer وفانسى : Vinci — ليرى كيف كانوا يتصورون معنى « التشابه » ، لتحقق من أن عملية محاكاة اللوحة للنموذج كانت عندهم مشكلة أساسية من مشكلات فن التصوير ، وبالتالى لوجد عندهم الكثير من مظاهر الحيرة والقلق ، لا الرضا والقناعة ! ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد إلى القول بأن « **الكرة** » التى تصورها فوكوه لم تكن بالقدر الذى توهمه من الاستدارة ، بل لعلها كانت تحمل الكثير من البروزات والنتوءات ، إن لم نقل بأنها كانت تحمل آثار تمزقات وفتحات قد تم رتقها ! ولا غرو ، فإن فوكوه لم يفطن إلى أن تلك الكرة لم تكن ساكنة ، بل لقد كانت هى نفسها فى حالة تحرك !

٤ — ٩ وأما إذا انتقلنا إلى الفصل الثانى من هذه المسرحية — ألا وهو **العصر الكلاسيكى** — ، فسنجد أن اللغة لم تعد تنطق أو تتكلم ، بل هى قد أصبحت تحلل وتميز . ومن هنا فإن مهمة المفكر — فى القرن السابع عشر — لم تعد هى التشبيه أو التمثيل ، بل لقد أصبحت هى التحديد أو التمييز . وما كان دون كيشوت علما على العصر الكلاسيكى إلا لأنه كان أول من نجح فى عملية التهرب من أكداس الكتب ، من

أجل الالتجاء إلى « الأشياء » نفسها ، وكأنما هو كان يفضل « الأشياء » على « الألفاظ » ، على نحو ما يفضل المرء « المرئى » على « المقروء » ! وهكذا أصبح « النظام » — لا « التشابه » — هو « المجال الإبستمولوجى » للعصر الكلاسيكى ، وصار كل من « الكيف » و « الكم » على السواء تحت إمرة مبدأ « النظام » ! ولم تكن « الديكارتية » هى القوة الكبرى التى عملت على تدعيم أسس هذا المجال الجديد ، وإنما كانت — فى نظر فوكوه — مجرد انعكاس له ، إن لم نقل مجرد تعبير عنه ! وعلى الرغم من أن الحرص على إدراك ما فى الطبيعة من جوانب آلية (ميكانيكية) قابلة للحساب ، لم تكن سوى مجرد تطبيق لتلك « الرياضيات الشاملة » mathesis universalis إلا أن شيئا لم يكن ليحول دون تكون المعرفة التجريبية نفسها على غرار المعرفة الرياضية (كما يظهر من القاعدة الرابعة عشرة من قواعد ديكارت) ، خصوصا فى مجال الميكانيكا والهندسة . وهذا ما حاول فوكوه إظهارنا عليه — بالتفصيل — فى مجالات العلوم الثلاثة التى اختارها : ألا وهى « النحو العام » ، و « التاريخ الطبيعى » ، و «تحليل الثروات » :

وقد يعجب المرء هنا كيف أسقط فوكوه من حسابه علوما أخرى كالجبر ، والهندسة ، والفيزياء ، وعلم الفلك ، ولكن من الواضح أنه لو قدر لفوكوه أن يقوم بمثل هذا البحث **التاريخى** الشامل ، لقاده ذلك حتما إلى « إبستمولوجيا » **تعددية** ، ولتبين له بوضوح أن مقولة «.النظام » التى كان يتحدث عنها هى أكثر تعقيدا وأشد مرونة من كل ما وقع فى ظنه ! ومن هنا فإن تأثير فكرة « النظام » — فى ذلك العصر — لم يقف عند حدود « النحو العام » ، و « التاريخ لطبيعى » ، و « تحليل الثروات » ، بل هو قد امتد أيضا إلى الاستبدادية الملكية ، وقواعد المأساة (التراجيديا) ، وفن تنسيق البساتين ! ولو أن فوكوه استطاع تعقب جميع المجالات التى امتدت إليها مقولة « النظام » فى القرن السابع عشر ، لتبين له أنها كانت تمثل بنية متعددة — لا واحدة — متغيرة — لا ثابتة — ، إشكالية — لا يقينية — ، إنسانية — لا ميتافيزيقية — . وإذا كان ديكارت نفسه قد عرف لحظات من الحيرة والقلق ، كما أن بوسان Poussin الذى كان ينشد « النظام » ، لم يكن على يقين من إمكانية الاهتداء إليه ؛ إن لم نقل بأن هذه الحيرة نفسها قد شملت كلا من لينيه Linné وتورنفور Tournefort ، وغيرهم من رجالات هذا العصر ، أفلا يحق لنا أن نقول إن

فوكوه قد أغفل عنصر « التحول » ، أو عامل « التغير » ، لحساب عامل « النظام » أو « البنية » ؟!

ومهما يكن من شيء ، فقد وجد فوكوه فى منطق بور رويال تعريفا خصبا لمفهوم « النظام » من جهة ، ونظرية فى « العلامة » signe من جهة أخرى . وآية ذلك أن « النظام » — فى رأيهم — كان يمثل الحقيقة الكلية الشاملة التى تغطى كل شيء ، دون أن يند عنها أى شيء ! ومن هنا فقد ذهب أصحاب منطق بور رويال إلى أن فى الإمكان تمييز كل عنصر من عناصر الطبيعة ، داخل نسق (أو منظومة) من المتآزرات الديكارتية ، مؤكدين فى الوقت نفسه أن الضمان الوحيد لهذا النظام أو ذلك التمييز ، إنما هو إمكان تغيير أى « متآزر » من « المتآزرات » مع الإبقاء على ما عداه فى حالة ثبات . وإذن ، فإن « المجال الإبستمولوجى » للعصر الكلاسيكى إنما هو « اللوحة ذات المدخلين » ، أو إن شئت فقل « الشكل المسطح » (أو المستوى) . وآية ذلك أن فى استطاعتنا أن نحدد لكل موجود — داخل ذلك الشكل — مركزا خاصا ، أو موضعا بعينه ، كما أن فى استطاعتنا — بالمقابل — أن نحدد لكل موضع — داخل النظام — الموجود الذى يشغله ، وأن نعين لكل لفظة الشيء الذى يقابلها ، حتى ولو كان ذلك فى مجال الخيال الصرف ! بيد أننا نلاحظ — من جهة أخرى — أنه إذا كان فى إمكان « النظام » أن يحدد موضع كل شيء آخر ، أو أن ينظم كل ما عداه ، فإنه ليس فى وسعه أن يحدد لنفسه أى موضع ، أعنى أنه لا يستطيع أن ينظم ذاته ! ولا غرو ، فإنه يمثل — على وجه التحديد — نظام الأشياء ، ولكنه هو نفسه ليس شيئا منتظما بعينه ! وسواء أكنا بإزاء رسم ، أم بإزاء خريطة ، أم بإزاء لوحة ، فإننا فى كل هذه الحالات لا نكون إلا بإزاء « **علامات** » هيهات لنا أن نقول عنها إنه أشياء أو أنها ليست بأشياء ! ومن هنا فان النظرية التى سادت العصر الكلاسيكى انما هى النظرية التى تنسب إلى العلامة طابع « **التمثيل الذاتى** » autoreprésentatif ولا غرابة فى ذلك على الاطلاق : اذ أنه لما كان المسطح المكانى لا يملك سوى بعدين ، فان من الطبيعى أن ينقصه البعد الثالث ألا وهو ذلك البعد الذى يكون من شأنه تحديده هو (أعنى تحديد المسطح أو المستوى نفسه) . وهذا هو السبب — مثلا — فى أن « علم النحو العام » قد بقى — فى ظل العصر الكلاسيكى — مجرد « منطق » ؛ دون أن يصبح فى وسعه التعرض لدراسة المشكلة الفنومنولوجية الخاصة بالتواصل بين الذوات ، ودون أن تتهيأ له القدرة على

دراسة العلاقات القائمة بين الفكر واللغة ، ومعنى هذا أن علم النحو العام لم يكن ينطوى على أى وصف لعمليات الكلام ، وبالتالى فإنه لم يكن ينطوى على أية دراسة سيكولوجية للغة ، كما أنه لم يكن يتضمن أية دراسة علمية لوسائط الكلام ، ومن ثم فإنه لم يكن يتضمن أية لغويات مقارنة أو عامة . وهكذا بقى « النحو العام » مجرد معرفة تحليلية ونقدية لسير المقال (أو لوظيفة الحديث) ، على اعتبار أن « المقال » (أو « الحديث ») — فى جوهره — « تمثيلى » صرف .

ولا يتسع المقام هنا لتعقب تحليلات فوكوه العميقة لكل من « التاريخ الطبيعى » و « تحليل الثروات » ، ولكن حسبنا أن نقول إن إشكالية هذين المبحثين هى بعينها إشكالية « **النحو العام** » : إن المهم — عند صاحب كتاب « الألفاظ والأشياء » — هو ذلك الفكر النسقى الذى يحيل « الوقائع المحسوسة » — سواء أكانت موجودات حية أم ثروات — إلى أشكال تمثل داخل إطار مقالى منتظم . ولا غرو . فإن العصر الكلاسيكى لم يكن يرى فى هذه الوقائع ، ولا خلفها ، أية عملية تكوين genèse ، سواء أكانت هى « التطور » ، أم « الإنتاج » (على التعاقب) ، بعكس ما سيفعله من بعد كل من دارون وماركس . وبيت القصيد هنا أن فوكوه أثبت لنا أن فكرة « الطبقة » (أو « الفئة ») classe — بوصفها الأصل فى كل **نظام** — كانت هى السبب فى إقصاء فكرة « **العلة** » (أو « السبب ») cause — بوصفها المبدأ المسيطر على التاريخ — .

بيد أن المرء لا يجد عند فوكوه أية محاولة لتفسير العملية التى تمت على نحوها حركة إحلال (أو حلول) فكرة « العلية » محل فكرة « الطبقة » ، بحيث نعرف كيف جاءت نظرية « التطور » لتحل محل مقولة « النظام » ! ولسنا ندرى لماذا يأبى فوكوه إلا أن ينفى عن الفكر الكلاسيكى كل اهتمام بالتطور (أو التحول) ، فى حين أن التاريخ الطبيعى — حتى فى ذلك العصر — كان قد بدأ يعرف شيئا عن « التغير » ، من خلال الدراسات الباليونتولوجية (= علم الأعراق ، والسلالات البشرية) . ومهما يكن من شىء ، فإن « المعارف » (أو بالأحرى : « الأحاديث ») — فى نظر فوكوه — لا تستمد قيمتها إلا من « الوضع » الذى « تشغله » داخل هذا المجموع الإبستمولوجى أو ذالك ، دون أن تكون هناك أدنى أهمية للعلاقة التى تربطها بالواقع ؛ مثلها فى ذلك كمثل عناصر أى نص أدبى (فى نظر المدرسة البنيوية فى التحليل أو النقد

الأدبى) ، حيث يوضح بعضها البعض الآخر ، دون أية إحالة إلى الواقع الخارج عن النص الأدبى نفسه ، على اعتبار أن هذا « الواقع » هو مجرد « مدلول » يلقونه بالسخرية والازدراء ! ومعنى هذا أن فوكوه حين يتحدث عن « المجال الإبستمولوجى » فإنه يقدمه لنا كما لو كان « بنية » لا تحليل إلا إلى ذاتها ، دون أدنى إشارة إلى « الواقع » الذى يقابلها ، مستبعدا بذلك — تماما — تلك المشكلة الفلسفية التقليدية ، ألا وهى « مشكلة الحقيقة » ، أو « البحث عن الحقيقة » !

والظاهر — كما لاحظ بعض الباحثين — أن فوكوه قد وجد فى الاهتمام بمشكلة القيم عموما ، ومشكلة الحقيقة خصوصا ، مجرد مظهر من مظاهر التخلف الفكرى ، مادام الكل فى نظره سيان ، دون أن يكون ثمة موضع لتفضيل « مجال إبستمولوجى » على آخر ، ودون أن يكون من شأن الإبستمولوجى البنيوى أن يهتم بشىء آخر سوى إبراز ظاهرة « القطيعة » rupture التى بمقتضاها تحدث ظاهرة « الاختلاف » ! ويشرح لنا فوكوه هذه الظاهرة فيقول : « إن **الانفصال** لا يعنى شيئا آخر سوى أنه قد يحدث أحيانا فى خلال عدة سنوات أن تكف ثقافة ما عن التفكير على النحو الذى درجت عليه حتى تلك الآونة ، لكى تشرع فى التفكير فى شىء آخر ، وعلى نحو آخر » ! صحيح أنه قد يحدث فى بعض الأحيان أن تتكرر — لدى ثقافتين مختلفتين — نفس العبارات (تقريبا) ، ولكنها عندئذ قلما تعنى نفس الأشياء ، بل لا بد من أن يكون البناء العقلى القديم قد تصدع ، ومن ثم لا بد لكل العلاقات من أن تكون قد تغيرت ، لكى ينشأ من كل هذا « مجال إبستمولوجى » جديد ! وأما إذا تساءلنا لماذا تغيرت الأمور هكذا — على حين فجأة — ، ولماذا حدثت هذه القطيعة — التى لم تكن فى الحسبان — بين ثقافة قديمة وأخرى جديدة ، كان جواب فوكوه على هذا التساؤل أننا هنا بإزاء ظاهرة « انقلاب حاسم » ، أو « تغير جذرى » ، لا تقبل التفسير العقلى ! وفضلا عن هذا وذاك ، فإن فوكوه — لفرط تمسكه بالمعنى العلمى المحض الذى يستبعد من حسابه كل اهتمام بالجانب العملى أو البرجماتى — لا يكترث فى كثير أو قليل بالمعنى النقدى البناء لفكرة « الممارسة » (أو البراكسيس) ، بدعوى أن الفلسفة الوضعية قد استغلت مفهوم « التجربة » أسوأ استغلال ! وهذا هو السبب فى أننا نراه ينتهى — فى خاتمة المطاف — إلى استبعاد « الأشياء » نفسها ، لفرط ولعه ب « الألفاظ » !

ولو أننا توقفنا (مثلا) عند تحليل الثروات ، لوجدنا أن كل ما يهتم به فوكوه — فى هذا الصدد — هو أن يبين لنا كيف أن ثمة « بنية » واحدة بعينها هى التى تعمل عملها فى هذا المجال ، كما تعمل عملها فى مجال « التاريخ الطبيعى » و « النحو العام » . صحيح أن الكاتب يحاول أن يظهرنا على وجود بعض اختلافات بين تلك العلوم الثلاثة ، ولكن هذه الاختلافات لا تكشف عن وجود أى خلاف أو تمايز فى صميم الطبيعة الخاصة بسير هذا الموضوع أو ذاك ، كما أنها لا تدل على وجود تقدم أو تخلف فى مرحلة التطور التى قطعها هذا العلم أو ذاك ! وأما هذه البنية المشتركة بين كل تلك العلوم ، فهى — فى نظر فوكوه — راجعة إلى « الوحدة النسقية » التى تجمع بين العلوم الكلاسيكية الثلاثة : علوم اللغة ، والحياة ، والقيمة . والحق أننا لو نظرنا إلى « اللغة « ، لوجدنا أن وظائفها المختلفة (أو الأربعة — كما يقول فوكوه —) متآلفة، تتطلب منها الواحدة ، كل ما عداها ؛ فى حين أننا لو عدنا إلى « التاريخ الطبيعى » ، لرأينا أنه موسوم بطابع اتساق النظام ، ودقة المنهج؛ بينما نلاحظ فى « تحليل الثروات » أن من شأن « القيمة » أن تجئ فتجمع بين الثروات بعضها والبعض الآخر . وواضح من كل هذه التأليفات أنه ليس ثمة أدنى إشارة إلى الموضوعات نفسها ! أفليس من حقنا — إذن — أن نقول إنه على الرغم من كل تلك الاختلافات الظاهرية ، فإننا هنا بإزاء وحدة عميقة ، ذات طبيعة بنيوية ، ألا وهى وحدة الإبستمولوجيا الكلاسيكية التى تعتبر أن الوجود موجود ، دون أن يكون فيه أن تكون هذه الإمكان تمثله ، دون أن تكون هذه الإمكانية مشوبة بأدنى شائبة ، أو متخللة بأية فجوة ؟ ومرة أخرى نقول : ألسنا هنا بإزاء نظرة تبسيطية تخلف وراء ظهرها « تاريخ العلوم » ، بكل ما ينطوى عليه من متناقضات ؟!

٤ — ١٠ وعلى كل حال ، فإن فوكوه ينتقل بنا بعد ذلك إلى الفصل الثالث — والأخير — من مسرحيته ، ألا وهو القرن التاسع عشر الذى ابتكر مقولة « **التاريخ** » ، وأراد أن يحلها محل فكرة « **النظام** » . ولا يعنينا هنا أن يكون فوكوه قد اختار المركيز دى ساد علما على هذا العصر ، خلفا لسيرفانتس الذى كان بطل الفصل السابق ، وإنما الذى يهمنا أن نبرزه — على وجه الخصوص — هو ما يؤكده فوكوه من حدوث قطيعة بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، نتيجة لظهور « مجال إبستمولوجى » جديد ، قطيعة قد لا تقل أهمية عن تلك التى ظهرت فى العصر الكلاسيكى بين كل من باراسلز paracelse (الكيميائى السويسرى :

١٤٩٣ — ١٥٤١) وديكارت ! ونحن نلاحظ أن فوكوه قد شاء إلا أن يجمد الفترة التاريخية الواقعة بين سنة ١٦٤٠ وسنة ١٧٩٠ (بكل ما فيها من انقلابات وتناقضات) فى صيغ ثلاث ، لم يلبث أن حولها — فى خاتمة المطاف — إلى صيغة واحدة ، دون أن يفطن إلى أنه بذلك قد أغلق أمام نفسه كل سبيل إلى فهم تلك «الاستمرارية» التاريخية التى يمكن أن تجعل سنة ١٨٣٠ معقولة (أو قابلة للفهم) ، خصوصا وأنه قد وضع قبلها « كتلة » كلاسيكية متحجرة ! ولما كانت كل نزعة سكونية جامدة لا بد من أن تجد نفسها فى حاجة إلى نكبات أو أزمات تزحزح من حالة الجمود التى ترين عليها ، فليس بدعا أن نجد فوكوه يهيب بمبدأ « الانفصال » ، مع اعترافه — فى الوقت نفسه — بما فى « الانفصالات » ، أو « التقطعات » ، من طابع إشكالى ملغز ! وقد يكون فوكوه على حق فى قوله بأن « الانفصال » الزمانى « لغز » أو « أحجية » ، ولكن لو أنه هو نفسه كان أقل ولعا بالألغاز أو الأحاجى ، لراح يبحث عن ضروب « الاتصال » أو مظاهر « الاستمرار » ، بدلا من الاصرار على القول بالانفصال أو عدم الاستمرار ! ولكن ! ما العمل ، وقد أبى فوكوه الا أن يأخذ بفكرة « المجال الابستمولوجى » التى كانت تنطوى منذ البداية على مبدأ « الانفصال » ، دون أن تسمح للتاريخ ولا للمعقولية بأى موضع يمكن أن « تشغلاه » أو أن تستقرا فيه ! وهكذا كان حتما على فوكوه أن يضحى « بالتاريخ » لحساب « البنية » ، وأن يستغنى عن « العقل » فى سبيل استبقاء « النظام » ! والظاهر أن هذه الفلسفة الجديدة التى كان فوكوه حريصا أشد الحرص على تثبيت دعائمها ، هى التى أوحت إليه برفض كل « ماضى » الفلسفة ، وقطع كل صلة بتاريخ الفكر ، من خلال تلك المزاعم العريضة المتكررة عن وجود « تصدعات » ، و « انفصالات » ، و « هوات » غير معبورة بين العصور الثقافية المختلفة ! ومع ذلك ، ألسنا نجد فى القرن التاسع عشر نفس ذلك « الثالوث » من العلوم : ألا وهى علم الشغل (أو العمل) ، وعلم الحياة ، وعلم اللغة ؛ وإن تكن قد أصبحت تسمى بأسماء جديدة : ألا وهى الاقتصاد ، والبيولوجيا ، والفيلولوجيا ؟

بيد أن بيت القصيد — عند فوكوه — هو هذا التحول الذى تم فى مطلع القرن التاسع عشر حينما قدر للألفاظ (أو الكلمات) أن تكتسب نمطا جديدا من الوجود ، معارضا تماما لنمط « التمثيل » . وهكذا اتجهت اللغة — منذ ذلك الحين — نحو وصف (وتحليل) الهيكل الخفى للأشياء ، وأصبحت مهمة العلوم هى بناء (أو إنشاء)

موضوعها فى مجال تند مقوماته عن الملاحظة ، من أجل إقامة شبكة من العلاقات أو المتقابلات ذات الأبعاد المتعددة ، وهذا ما عبر عنه فوكوه حينما كتب يقول : « لقد تم عبور العتبة التى كانت تفصل العصر الكلاسيكى عن العصر الحديث حينما كفت الألفاظ عن التقاطع مع التمثلات ، بحيث أنها لم تعد تضع معرفتنا بالأشياء (على نحو تلقائى) داخل مربعات منتظمة . » ! وربما كان آدم سميث — فيما يقول فوكوه — هو خير نموذج لهذا التحول الكبير : فإن التاريخ ليشهد لهذا العالِم الاقتصادى العظيم بأنه كان أول من أدخل إلى مضمار علم الاقتصاد مفهوم « العمل » (أو « الشغل ») . ولكن آدم سميث — فى الحقيقة — لم يبتكر هذا المفهوم ، بل هو قد اقتصر على تحريكه أو الانتقال به من مجال إلى آخر . صحيح أن هذا المفهوم كان يشير — منذ عدة سنوات — إلى معيار القيمة التبادلية ، ولكن « عمل » الإنسان — قبل آدم سميث — كان يتحدد بكمية (يعنى كمية) الغذاء الضرورية اللازمة لهذا الانسان — هو وعائلته — من أجل الاستمرار فى البقاء طوال مدة العمل ، فى حين أن آدم سميث قد جعل منه المعيار الثابت للثمن الطبيعى للأشياء ، على اعتبار أن الثروات تنحل إلى وحدات من العمل ، مع مراعاة طول فترة العمل ، ودرجة التعب أو الإرهاق ، وكمية الجهد المبذول ، مما تسبب بالفعل فى إنتاجه . ومن هنا فإن علم الاقتصاد الحديث — على يد آدم سميث — قد اكتسب طابعا جديدا ، كاد أن يفصله تماما عن « دراسة الثروات » لكى يقربه من « الأنثروبولوجيا » (التى لم تكن بعد قد تكونت) . وهنا يتوقف فوكوه طويلا عند « علم الاقتصاد » ، لكى يعقد مقارنة بين كل من ريكاردو وماركس ، بقصد إظهارنا على وحدة « المجال الإبستمولوجى » لديهما ، مع إبراز المستوى الذى حقق كل منهما اختياره الحقيقى بالاستناد إليه . والواقع أن ريكاردو وماركس لم يختلفا على مستوى « الإبستمية » : èpistémé ، بل هما قد اختلفا على مستوى « الدوكسا » : doxa (الرأى أو الظن) . وآية ذلك أن كلا منهما قد قام بالإجابة على مشكلة واحدة بعينها ، ألا وهى مشكلة مستقبل العمل البشرى ، انطلاقا من حالته التاريخية آنذاك ؛ وكل ما فى الأمر أن إجابة الواحد منهما كانت « تشاؤمية » ، بينما كانت إجابة الآخر « تفاؤلية » . ولا غرو فإن فوكوه يفرق بين « العلم » و « الرأى » ، على أساس أن « الرأى » مسألة « اختيار » ، لا « واقعة اجتماعية » . ولكن المهم أن ماركس — على نحو ما يتصوره فوكوه — لم يقم بأى نقد للاقتصاد ، بل هو قد اقتصر على تحليله ، دون أن يربط هذا النقد بأى نقد آخر للمجتمع ، وحجة فوكوه فى ذلك أن ريكاردو قد جعل من « القيمة » ناتجا

للعمل ، بعد أن خلع عن العمل وظيفة باعتباره أمارة (أو علامة) على الحاجات . ولما كان من شأن هذا العمل أن يتراكم (وهذا منظور تاريخى) ، فإن تراكمه لا بد من أن يؤدى إلى تراكم القيم . وهنا نرى أن فوكوه لا يقيم أية تفرقة بين « تراكم القيم » عند ريكاردو و « تراكم الأرباح » عند ماركس ، بل يقتصر على القول بأن الماركسية — على المستوى العميق للمعرفة الغربية — لم تأت بأية قطيعة حقيقية ! والسبب فى ذلك أن كلا ريكاردو ، وماركس ، قد ظل يعالج مشكلة واحدة بعينها ، داخل « **إبستمية** » واحد بعينه ! ولئن يكن الواحد منهما قد أجاب على المشكلة بالإيجاب ، فى حين أن الآخر قد أجاب عليها بالسلب ، فإن هذه الإجابة المختلفة لا تهم فوكوه فى كثير أو قليل ، لأن بيت القصيد — فى رأيه — هو « أن الخلافات المذهبية التى قامت بينهما لم يكن من شأنها سوى أن تولد بعض الأمواج ، وترسم بعض التجاعيد ، على السطح فقط ، وكأنما هى مجرد أعاصير أو زوابع يشهدها حمام لسباحة الأطفال » ! ثم تجىء بعد ذلك حجة « نهاية التاريخ — وهى حجة تنتزعها أركيولوجيا فوكوه من بعض الاعتبارات الحديثة — فتكون بمثابة الطعنة النجلاء ؛ الطعنة الأخيرة ، التى يوجهها فيلسوفنا إلى ماركس والماركسية ! وهكذا نرى أن السمات الأساسية التى تميز بها مطلع القرن التاسع عشر — فى رأى فوكوه — إنما هى تاريخية الاقتصاد (فى علاقته الوثيقة بأشكال الإنتاج) ، وتناهى الوجود البشرى (فى علاقته الوثيقة بالندرة والعمل) ، وحلول موعد انتهاء التاريخ (سواء أكان ذلك بتباطئه إلى غير ما حد ، أم بحدوث انقلاب جذرى حاسم) . وبعبارة أخرى ، يقرر فوكوه أن الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر قد قام على أركان أساسية ثلاثة : ألا وهى **التاريخ** ، **والأنثروبولوجيا** ، **وتوقف الصيرورة** ؛ لدرجة أن « اليوتوبيا » نفسها لم تعد تعنى فى ذلك الوقت ظهور صباح جديد ، بل كانت تعنى نهاية الزمان ! وعلى حين أن اليوتوبيا — فى الفكر الكلاسيكى — قد ارتبطت بحلم « الأصول الأولى » ، نجد أنها قد ارتبطت — فى فكر القرن التاسع عشر — بحلم « انتهاء التاريخ » !

٤ — ١١ وليس فى وسعنا أن نتوقف طويلا عند تحليلات فوكوه العميقة لكل من « البيولوجيا » (علم الأحياء) ، و « الفيلولوجيا » (علم فقه اللغة) ، ولكن حسبنا أن نقول إن فوكوه يهتم بإظهارنا على ما فى بيولوجيا القرن التاسع عشر من تصور تاريخى للطبيعة (وإن تكن الحياة فى صيرورتها المستمرة لا تكون الموجودات إلا لكى تعود فتقضى عليها) ، كما أنه يحرص على إبراز ما فى فيلولوجيا القرن التاسع عشر من نزعة نسبية (تجلت من خلال

الاهتمام بدراسة لا تجانس النظم النحوية فى اللغات المختلفة) ... إلخ . ولكن فوكوه سرعان ما يميز — فى علوم القرن التاسع عشر — لا نقول نزاعا أو صراعا أو تناقضا — بل « ثنائية » حاسمة لم تستطع معرفتنا المعاصرة نفسها تجاوزها أو الفصل فيها أو تصفيتها ؛ وليست هذه الثنائية سوى تعبير عن كون العلوم الأنثروبولوجية — بنزعتها التاريخية — قد استطاعت أن تكتشف الإنسان بوصفه موجودا كامنا فى عمله وقوله من ناحية ، مع ملاحظة أن هذه العلوم نفسها لم تكن تملك سوى إحالتنا إلى الضمير الانعكاسى réflexif ، على اعتبار أن هذا الإنسان نفسه هو الذى يعمل وهو الذى يتكلم من جهة أخرى . وهذا ما أطلق عليه فوكوه اسم **الازدواجية التجريبية — الترنسندنتالية** » : **بمعنى أن الإنسان يستخرج من الإنسان (التجريبى)** معرفة بذلك الإنسان (**الترنسندنتالى**) الذى هو شرط لإمكانية كل معرفة ! ولو شئنا أن نعبر عن هذه الثنائية بلغة أخرى ، لكان فى وسعنا أن نقول إن الإنسان قد أصبح لأول مرة — فى تاريخ الفكر البشرى — « موضوعا » و « ذاتا » (معا) لكل تأملاته . وعلى حين أن الإنسان — حتى نهاية القرن السابع عشر — كان غائبا تماما عن كل المعرفة الغربية ، لأنه لم يكن « ذاتا » ، بل مجرد « طبيعة بشرية » ، بل وعلى حين أن الفلاسفة الكلاسيكيين لم يستطيعوا أن يتعقلوا الإنسان ، بل هم قد اقتصروا على دراسة المكانة الممتازة للبشر فى نظام العالم ، نجد أن « فكرة الإنسان » قد ظهرت فى مطلع القرن التاسع عشر ، فكانت بمثابة « حدث تاريخى » زعزع كل أركان الثقافة الغربية . ولكن « الإنسان » لم يظهر باعتباره « ذاتا » و « موضوعا » لكل معرفة ممكنة لمجرد أن الممارسة العادية هى التى سمحت لمفكرى القرن التاسع عشر بأن يحددوا مضمون هذا الوعى الانعكاسى أو التأملى ، بل لأن ثمة تصدعا فى تنظيم المعرفة هو الذى جاء فيسر لهم مهمة « تعقل » الإنسان !

إن فوكوه — بطبيعة الحال — لا ينكر أن هذا الحدث — ألا وهو ظهور فكرة الإنسان — قد ترتب على بعض الضرورات العملية ، بما فيها الاضطرابات السياسية والتغيرات السريعة التى طرأت على ظروف العمل ، إلى غير ذلك من المشكلات الاجتماعية التى عملت — فى مطلع القرن التاسع عشر — على « مولد الإنسان باعتباره ذاتا تاريخية » ، ومن ثم قيام الدراسة العلمية للظاهرة البشرية . ولا شك أن التراث الهيجلى الذى بقى تأثيره واضحا على كل فلسفة فوكوه قد جعله يسلم بأن ترقى المعرفة قد اقترن

دائما بتطور الحضارة ، وتقدم الوعى الذى يحصله الإنسان عن العالم ، وعن ذاته ، فى صميم التاريخ . ولكن الجديد لدى فوكوه هو أنه نظر إلى التغيرات الحادثة فى مجال المعرفة تحت تأثير التجربة على أنها مجرد تغيرات ثانوية ، بينما اعتبر التغيرات التى حدثت على مستوى قواعد تكونها تغيرات جوهرية . ومعنى هذا أن واقعة ظهور « علم النفس » تحت تأثير ظهور المعايير الجدية التى فرضها المجتمع الصناعى على أفراده فى مجرى القرن التاسع عشر ، وواقعة ظهور « علم الاجتماع » تحت تأثير تزايد الأخطار التى تعرضت لها ضروب التوازن الاجتماعى منذ عهد الثورة حتى فترة الإصلاحات البورجوازية ، لا تفسران لنا تلك الإمكانية الباطنية ، أو الواقعة المحضة ، ألا وهى أن الإنسان قد أصبح — للمرة الأولى منذ أن وجد على ظهر الأرض بشر يحيون فى جماعات — موضوعا لعلم (سواء أكان ذلك بوصفه كائنا فردا ، أم بوصفه كائنا اجتماعيا) . ولا غرو ، فإننا هنا لسنا بإزاء حدث يمكن النظر إليه على أنه ظاهرة تدخل فى باب « الرأى » أو « الظن » ، بل نحن بإزاء حدث ثقافى على مستوى « المعرفة » . وما كان لهذا الحدث أن يظهر إلى عالم الوجود ، لولا ما طرأ على « **الإبستمية** » نفسها من عملية « إعادة توزيع » عامة شاملة : إذ تركت « الكائنات الحية » مجال « **التمثيل** représentation ، لكى « تقبع » أو « تستقر » فى الأعماق النوعية للحياة ، مثلها فى ذلك كمثل « الثروات » التى أصبحت تكمن فى الحركة التقدمية لأشكال الإنتاج ، أو كمثل « الكلمات » التى صارت محصورة فى صيرورة اللغات . وهكذا كان ظهور « المعرفة » النوعية الخاصة بموضوع « الإنسان » ، مقترنا — إن لم نقل معاصرا — لظهور « البيولوجيا » (علم الأحياء) ، والاقتصاد ، و « الفيلولوجيا » (علم فقه اللغة) ؛ وإن تكن هذه المعرفة الجديدة قد اقترنت منذ البداية بإشكالية إبستمولوجية هامة : ألا وهى التساؤل عن مدى شرعية أية دراسة علمية تحيل « الذات » نفسها إلى « موضوع » !

٤ — ١٢ وهنا يقرر فوكوه أن « العلوم الإنسانية » (أو ما اصطلحنا على تسميته كذلك) ليست مجرد « علوم زائفة » ، بل هى ليست علوما على الإطلاق ! والسبب فى ذلك أن « التنظيم » الذى يحدد « وضعيتها » ، ويؤصل جذورها داخل « الإبستمية » الحديثة ، من شأنه فى الآن نفسه أن ينأى بها عن دائرة العلوم (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) . وأما إذا تساءلنا عن السر فى المزاعم أو الادعاءات العلمية التى طالما تذرع بها أصحاب الدراسات الإنسانية ، كان رد فوكوه على هذا التساؤل أن التحديد الأركيولوجى

لعملية ظهور تلك « العلوم الإنسانية » المزعومة ، هو الكفيل بإظهارنا على أنها تستند فى الحقيقة إلى عملية (أو عمليات) « **تحويل** » لنماذج مستعارة من « العلوم » . وأما « التنظيم » الذى يشير إليه فوكوه — فى هذا الصدد — فهو تنظيم ثلاثى يصور لنا العلوم جميعا على شكل « **هرم** » رمزى : ضلعه الأول (أو إن شئت فقل : بعده الأول) هو العلوم الرياضية والفيزيائية ؛ وضلعه الثانى (أو بعده الثانى) هو علم الأحياء ، وعلم الاقتصاد ، وعلم اللغة — مع العلم بأن هذه جميعا ليست — فى نظر فوكوه — علوما إنسانية ؛ بينما ضلعه الثالث (أو بُعده الثالث) هو الفكر الفلسفى . ولما كانت « العلوم الإنسانية » لا تندرج تحت أى بعد من هذه الأبعاد الثلاثة ، فإن فوكوه لا يعتبرها « علوما » على الإطلاق ! ولا شك أن انعدام كل بعد تاريخى — أو دياكرونى — فى تصور فوكوه لهرمه الثلاثى ، قد عمل على إقصاء « التاريخ » أيضا من مضمار « العلوم » . ولكن فوكوه لا يرى مانعا من القول بأن العلوم الإنسانية تتسلل إلى « هرمه الابستمولوجى » من خلال الفجوات أو الفتحات التى تتركها المعارف الأخرى المتكونة من ذى قبل . ولما كانت العلوم الإنسانية تعيش دائما عالة على العلوم الاستنباطية ، والعلوم التجريبية ، والفكر الفلسفى ، فضلا عن أنها كثيرا ما تصطنع من المفاهيم والنماذج ما هو مستعار من البيولوجيا ، والاقتصاد ، وعلوم اللغة ، فليس بدعا أن نرى فوكوه ينبهنا إلى صعوبة تحديد « وضع » ، أو « موقع » ثابت لها ، فى إطار التصنيف المعاصر للعلوم . وليس السبب فى صعوبة العلوم الإنسانية المزعومة براجع إلى تعقد موضوعها وكثافته ، أو اتصافها بطابع ميتافيزيقى ، أو استنادها إلى موجود زئبقى لا يكف عن العلو على نفسه ، بل السبب هو تعقد التنظيم الإبستمولوجى الذى توجد فى إطاره من جهة ، وطبيعة العلاقة الثابتة التى تربطها بالأبعاد الثلاثة المكونة لصميم مجالها من جهة أخرى .

والظاهر أن فوكوه — من فوق قمة هرمه الإبستمولوجى — قد أصدر حكمه بالإعدام على « العلوم الإنسانية » جميعا ، بما فيها « علم النفس » ، و « علم الاجتماع » ، و « علم التاريخ » ، و « الانثروبولوجيا » .. إلخ ! ومن هنا فإنه قد رفض الدخول فى المشكلات الميتدولوجية الخاصة بالعلوم الإنسانية ، مما طالما دار حوله نقاش أهل تلك العلوم : أتراها تقوم على « التفسير » أم على « الفهم » وهل تستمد نموذجها من الرياضيات أم من علم الأحياء ، وهل يمكن أن تقوم هوية بين « الذات » و « الموضوع » ، وهل ترتكز أولا وبالذات على « المنهج التكوينى » أو على « المنهج

البنيوى » ، وهل يمكن أن يقوم — فى نطاق تلك العلوم — اتجاه منطقى صورى محض ؟!. إلخ ، ولكن فوكوه — مع ذلك — قد كرس الصفحات الطويلة من الفصل العاشر (والأخير) من كتابه المشهور : « الألفاظ والأشياء » للحديث عن « شكل (أو صورة) العلوم الإنسانية » ، و « نماذجها الثلاثية » ، فراح يبين لنا أن « علم النفس » يستعير من « علم الأحياء » أهم نماذجه ، وفى مقدمتها جميعا مفهوم « الوظائف » fonctions ومفهوم « المعايير » : les normes ، فى حين أن « علم الاجتماع » يأخذ عن « علم الاقتصاد » أهم نماذجه ، ألا وهى مفهوم « الصراع » : conflit ، ومفهوم « القاعدة » : règle ، بينما تقوم دراسة الأساطير والآداب باستعارة نماذجها — كفكرة « المعنى » أو « الدلالة » signification ، وفكرة « النسق » أو « النظام » : système من « الفيلولوجيا » (أو علم فقه اللغة) . ويمضى فوكوه إلى حد أبعد من ذلك فيحاول أن يرسم لنا مسار تاريخ العلوم الإنسانية كلها ، ابتداء من القرن التاسع عشر حتى اليوم ، عن طريق تعقبه لتلك النماذج الثلاثة (على التعاقب) ألا وهى النموذج البيولوجى ، ثم النموذج الاقتصادى ، وأخيرا النموذج اللغوى (أو الفيلولوجى) . ويلاحظ فوكوه — فى هذا الصدد أيضا — أن تطور العلوم الإنسانية لم يتخذ هذا المسار فحسب ، بل هو قد سار أيضا على طريق آخر هو الانتقال من الاهتمام بالوظيفة ، والصراع ، والدلالة ، (وهى الحدود الأولى فى تلك الأزواج الثلاثية المتعاقبة) ، إلى الاهتمام بالمعيار ، والقاعدة ، والنظام ، (وهى الحدود الثانية فى تلك الأزواج الثلاثة المتعاقبة) . ثم ينتقل فوكوه — بعد ذلك — إلى دراسة دور « التمثل » reprèsentation فى العلوم الإنسانية ، لكى يبين لنا أنه ليس ثمة تطابق بين « التمثل » و « الوعى » (أو الشعور) ، مادام فى إمكان « الوظيفة » أن تقوم بدورها ، و « الصراع » أن يحدث نتائجه ، و « الدلالة » أن تفرض معقوليتها ، دون المرور بمرحلة « الوعى » الواضح أو « الشعور » الصريح . والواقع أن « الوعى » و « التمثل » أمران مختلفان ، بدليل أن عملية إلقاء الأضواء على العناصر والتنظيمات التى قلما تنفذ إلى مجال الوعى من حيث هى كذلك ، لا يمنع العلوم الإنسانية من الخضوع لقانون « التمثل » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن كل ما فى السلوك البشرى « لغة » ، حتى وإن لم يكن مقالا صريحا ، بل حتى إذا لم يكن محققا على مستوى « الوعى » أو « الشعور » . وربما كان أهم ما امتازت به المعرفة المعاصرة الدائرة حول الإنسان ، هو أنها قد أقامت ضربا من التفرقة أو الفصل بين « الوعى » و « التمثل » . وآية ذلك أننا « نتمثل » — فى عقولنا — كلا من « الحياة » ،

و « **الحاجة** » ، و « **اللغة** » ، **على شكل** « **وظيفة** » ، و« **صراع** » ، و« **دلالة** » ، ولكن بصورة قد تكون لا شعورية تماما . وعلى حين أن الثنائية التى كانت تسود العلوم الإنسانية منذ عهد قريب هى ثنائية « السوى » و« المرضى » ، أصبحنا نشهد اليوم ثنائية أخرى أكثر أهمية ألا وهى ثنائية « الشعور » و « اللاشعور » . وفوكوه يقرر هنا أن العلوم الإنسانية — فى وقتنا الراهن — لم تعد توجد إلا حيث تكون هناك عملية « كشف » أو إزاحة للنقاب عن « اللاشعور » . ومعنى هذا أننا لا نتحدث عن « علم إنسانى » حين نكون بصدد دراسة تدور حول الإنسان ، بل حين نكون بصدد تحليل — على مستوى البعد الخاص باللاشعور — للمعايير ، والقواعد ، والمجاميع الدالة (= ذات الدلالة) التى تكشف أمام الشعور (أو الوعى) الشروط المحددة لأشكاله ومضامينه . وعلى الرغم من أن فوكوه يؤكد أن « العلوم الإنسانية » تمثل جزءا لا يتجزأ من « **إبستمية** » العصر الحديث (مثلها فى ذلك كمثل الكيمياء أو الطب) ، إلا أنه ينكر عليها طابعها الوضعى ، فلا يقول عنها إنها « **علوم** » — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — وإن كان يأبى — فى الوقت نفسه — أن يهبط بها إلى مستوى « الأوهام » ، أو « الأخيلة شبه — العلمية » ، أو ما يسمونه عادة « **الإيديولوجيا** » .

٤ — ١٣ وهنا يظهر الفارق الكبير بين كل من ليفى اشتراوس وفوكوه فى نظرتهما إلى « العلوم الإنسانية » : لأنه على حين أن ليفى اشتراوس قد أقام تعارضا بين الفيزياء وعلم الأحياء من ناحية ، والعلوم الإنسانية من ناحية أخرى ، بحجة أن هذه العلوم الأخيرة لا تستحق لقب « العلم » بنفس الدرجة وعلى نفس المستوى ، مؤكدا — فى الوقت نفسه — أن فى إمكان من علم الاجتماع والإتنولوجيا الارتقاء إلى مستوى « الوضع » العلمى ، إذا نجحا فى تجاوز عماء الظواهر من أجل الوصول إلى « النظام » الكامن من خلفها ، نجد أن فوكوه — على العكس من ذلك — قد ظل متمسكا بفكرته القائلة بأن « العلوم الإنسانية » لا يمكن أن تعد مجرد علوم زائفة ، بل هى ليست من « العلم » فى شىء ! وأما السر فى ظهورها فهو أن الثقافة الأوروبية — فى القرن التاسع عشر — قد عملت على إنشاء « موجود » — أطلقت عليه اسم « الإنسان » — تضافرت بعض الأسباب الإبستمولوجية الخاصة على جعله « موضوعا » وضعيا لضرب من « **المعرفة** » : savoir ، ولا نقول — بأى حال من الأحوال — موضوعا لضرب من « العلم » science . وعلى الرغم من أن فوكوه يفسح مجالا خاصا لكل من « التحليل النفسى »

و « الإنتولوجيا » — فى نطاق ما أسماه بالمعرفة الإنسانية — إلا أنه لا يرى فى هذين المبحثين سوى محاولتين جانبيتين لدراسة « اللاشعور » (خارج « الإنسان » نفسه) ! ولا يرى فوكوه مانعا من ربط هذين المبحثين بأشكال « **التناهى** » البشرى (على نحو ما حللها الفكر الغربى الحديث) ، ألا وهى « **الموت** » ، و « **الشهوة** » (أو الرغبة) ، و « **القانون** » (من حيث هو « **لغة** ») ، ولكنه يؤكد أن هذه الأبعاد الثلاثة لا تمثل المجال التجريبى للإنسان ، حيث يمكن لكل من التحليل النفسى والإتنولوجيا بلوغ مستوى الوضعية العلمية ، وإنما هى مجرد شروط لإمكانية أية معرفة تدور حول الإنسان .

بيد أن فوكوه لا يقف عند هذا الحد ، وإنما هو يقرر أيضا أن تلك المعرفة الجديدة التى ظهرت بظهور « الإنسان » — فى القرن التاسع عشر — إنما هى بعينها التى سوف تجهز عليه ! وآية ذلك أن « الفرد » الذى كان من قبل موزعا بين « علم الفيزياء » و « علم الأحياء » ، لن يلبث أن يفقد ذلك القدر الضئيل من « الهوية » الذى بقى له ، بسبب توزعه بين فروع مختلفة من المعرفة : ألا وهى علم النفس ، وعلم الاجتماع ، والإتنولوجيا ، والتحليل النفسى ؛ وهى تلك المعارف التى تتقاسم فيما بينها رفاته ، زاعما كل منها لنفسه أن الجثة التى بين يديه هى الحقيقة بعينها ! وقد يكون هناك موضع للحديث عن تشابه بين كل من نيتشه وفوكوه : لأن الأول منهما قد نادى بـ « **موت الإلـٰه** » ، بينما نجد أن الثانى منهما قد أصبح ينادى اليوم بـ « **موت الإنسان** » ! ولكن على حين أن نيتشه كان هو « القاتل » الحقيقى للألوهية ، فقد لا يكون فى وسعنا أن نقول عن فوكوه إنه هو « القاتل » الحقيقى للإنسان ! وآية ذلك أن « الفرد العينى » الذى أسهمت علوم الاقتصاد ، والأحياء ، واللغة ، فى تنصيبه ، حينا ما من الزمن ، عند آفاق معرفتنا ، قد أصبح قاب قوسين أو أدنى من الموت ، إذ دب فيه الانحلال بمجرد ظهوره ، تحت تأثير تلك الضربات المتلاحقة من « التجريد » ! ومهما يكن من شىء ، فإن « الذى لا نزاع فيه — فيما يقول فوكوه — أن الإنسان لا يمثل أقدم مشكلة واجهتها المعرفة البشرية ، ولا أكثرها استمرارا أو ثباتا ... أجل ، فإن المعرفة لم تتخذ منه هو وحده — بكل ما لديه من أسرار — الموضوع الأوحد الذى طالما دارت حوله ... والحق أن الإنسان اختراع تتكفل الأركيولوجيا بإظهارنا على حداثة عهده ، وربما أيضا قرب نهايته . » !

ويتساءل المرء : « إذا كان موت الإنسان قد صار أمرا محققا ، فما هو ذلك الموجود الذى سيحل محله ؟ » أو بعبارة أخرى : « ماذا عسى أن تكون تلك الإبستمية الجديدة التى ستحل محل الدراسة العلمية للإنسان ؟ » . وقد لا نعدم جوابا لهذا السؤال عند فوكوه نفسه حين يقول : « إن الإنسان قد أصبح الآن قاب قوسين أو أدنى من الفناء ، بعد ما أصبح وجود اللغة يسطع فى آفاقنا بشكل قوى عميق الأثر » . ولكن هذا الالتجاء إلى « اللغة » — فى خاتمة المطاف — باعتباره « قوة » مسيطرة على الإنسان ، لمجرد كونها خارجة عن الأفراد ، من شأنه أن يجعل من « وجود اللغة » سرا غامضا هيهات لنا الوقوف على حقيقة أمره ! والظاهر أن فوكوه قد وجد فى ظهور « الإنسان » علامة على تصدع « اللغة » وانقسام وحدتها الأصلية ، ومن هنا فإن استعادة اللغة لتجانسها الأولى ، ستكون بمثابة إيذان بانهيار عالم الإنسان ! ومعنى هذا أن « عودة اللغة إلى الظهور من جديد هى الكفيلة بإرجاع الإنسان إلى « اللاوجود » الساكن الذى طالما استبقته فى أغواره وحدة المقال بكل ما لها من سطوة » ! .

٤ — ١٤ بقى علينا — الآن — أن نحاول تقييم هذه « البنيوية الثقافية » — أو « الإبستمولوجية » — التى انتهت فى خاتمة المطاف إلى إصدار ثلاثة أحكام بالإعدام على كل من **الفلسفة** ، **والتاريخ** ، **والإنسان** ! وهنا نجد أن فوكوه حينما حمل على الفلسفات التقليدية التى تنطلق من « الفاعلية الإنشائية » ، أو من « الذات المكوِّنة » (بكسر الواو) ، أو من أى « مبدأ تاريخى — ترنسندنتالى » ، فإنه قد أراد بذلك أن يعلن « موت الفلسفة » من حيث هى نشاط تأملى يرتكز على أولوية « الكوجيتو » ، أو يستند إلى « سيادة الذات » ! والظاهر أن « النسبية الثقافية » التى أخذ بها فوكوه قد أفضت به إلى ضرب من « الخزى الفلسفى » — كما قال أحد النقاد — وكأن من العار على المرء أن يكون أفلاطونيا ، أو ديكارتيا ، أو برجسونيا ، أو وجوديا ، مادامت كل هذه الفلسفات « العتيقة » إنما كانت تقوم على « الذات » ، التى أصبحت الآن « أكبر وصمة يمكن أن يوصم بها المفكر » ! وأما القول بموت التاريخ — فى نظر فوكوه — فإنه لا يعنى سوى تقرير استحالة إدراك التاريخ أو الإمساك به ، بدعوى أنه مجرد دراسة وهمية تدخل فى باب الرأى أو الظن ، لا فى باب العلم أو المعرفة ! وليس من جديد فى هذا الزعم لأنه مجرد تكرار لدعاوى البنيويين المعروفة التى تقول إن البحث فى الحركات (والانتقالات) التاريخية هو تورط أو خوض فى مجال « المشكوك فيه » أو « غير

اليقينى » ، ومن ثم فإنه لا بد لنا من الاستعاضة عن دراسة التاريخ بتحليل البنيات التى هى وحدها سبيلنا إلى البحث العلمى الحقيقى . والواقع أنه إذا كان فوكوه — فى اللوحة التى رسمها للعلوم الإنسانية (أو المسماة كذلك) — قد أغفل « علم التاريخ » ، بدعوى أن « الإنسان » — من حيث هو كذلك — لا يمكن أن يكون موضوعا لعلم ، وأن الوجه البشرى — بالتالى — قد أخذ ينطمس (إن لم نقل يتلاشى) من المنظور — أو المجال — الإبستمولوجى المعاصر ، فإن هذا الرفض البنيوى للتاريخ إن هو إلا ظاهرة حضارية تكشف عن رغبة الإنسان المعاصر فى التخلى عن دوره الحقيقى بوصفه « فاعلا تاريخيا » . وإذن فإن القول بموت الإنسان (أو إن شئت فقل « اختفاء الذات ») ليس مجرد تعبير عن إبستمولوجية جديدة تحرص على « وحدة » المقال العلمى ، وتهتم باستبعاد مفهوم « الإنسان » الذى طالما أثار البلبلة فى نطاق « اللغة » ، وإنما هو فى الحقيقة — أو بالأحرى — تعبير إيديولوجى عن نزوع الإنسان المعاصر نحو التخلى عن النشاط (أو الفعل) فى إطار ذلك المجتمع التكنوقراطى الذى أصبح « يخطط » له كل شىء !

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل يكون فوكوه قد شاء القضاء على الفلسفة ، والتاريخ ، والإنسان ، من أجل العودة إلى دعوى السوفسطائيين الذين لم يكونوا يرون فى الإنسان سوى مجرد أثر أو صدى لمجموعة من القوانين الاتفاقية ، الاعتيادية ، المتغيرة ، الغريبة تماما على نظام الطبيعة الثابت ؟ أم هل يكون فيلسوفنا مجرد داعية من دعاة « النزعة اللاعقلانية » مادمنا نراه يعلى من شأن « اللاشعور » ، ويؤكد أن تعاقب « الإبستيمات » épistémés — عبر العصور الثقافية — هو مجرد توالى اتفاقية غير قابل للفهم ؟ .. إننا نعلم — بطبيعة الحال . أن « الإبستيمات » لا تكون نسقا (أو نظاما) من المقولات الأولية أو (القبلية) — على طريقة كانت — ، مادام من شأن هذه « الإبستيمات » أن تتعاقب على مر الزمان ، ولكن الذى لا نفهمه هو أن يكون هذا « التعاقب » مجرد ظاهرة « لا معقولة » ، يستحيل معها استنباط الإبستيمات بعضها من البعض الآخر ، لا بطريقة صورية ولا حتى بطريقة جدلية ، وكأن هذا « التعاقب » لا ينطوى على أية صورة من صور « التوالد » تكوينيا كان أم تاريخيا ! ولعل هذا ما حدا بجان بياجيه إلى القول بأن « الكلمة الأخيرة فى « أركيولوجيا » العقل (عند فوكوه) هى أن العقل يتغير دون أى سبب أو مسوغ عقلى ، وأن بنياته تظهر وتختفى بفعل تحولات

اتفاقية (أو عرضية) بحتة ، أو انبثاقات موقوتة ، على نحو ما كان يزعم علماء الأحياء قبل ظهور البنيوية السيبرنيطيقية المعاصرة . » . وإذا كان بياجيه قد قال عن بنيوية فوكوه إنها « **بنيوية بدون بنيات** » ، فما ذلك إلا لأنه قد لاحظ أن فوكوه قد استبقى من البنيوية السكونية (الاستاتيكية) كل جوانبها السلبية ، بما فيها إنكار قيمة التاريخ ، ورفض مبدأ التكوين أو الارتقاء ، وازدراء نظرية الوظائف ، والحكم على الإنسان بالموت (مادام قد قضى عليه بالزوال) : بينما نراه لا يقرر — فى الجانب الإيجابى — سوى أن البنيات هى مجرد مخططات صورية (أو شكلية) ، لا أنسقة من التحولات التى تظل بالضرورة باقية بفعل عملية تنظيمها الذاتى . ولهذا يقرر جان بياجيه أن بنيوية فوكوه — على الرغم من إهابتها — فى خاتمة المطاف — بالوجود السحرى للغة — قد بقيت مجرد « نزعة **لا عقلانية** » !

٤ — ١٥ والظاهر أن فوكوه قد حاول الرد على بعض المآخذ التى وجهها إليه النقاد ، ليس فقط فى إجابته على أصحاب « حلقة الإبستمولوجيا » سنة ١٩٦٨ ، وإنما أيضا فى كتابه « **أركيولوجيا المعرفة** » الذى ظهر سنة ١٩٦٩ ، ثم فى كتابه الأخير « **نظام المقال** » الذى صدر سنة ١٩٧١ . وعلى الرغم من أن فوكوه قد وجد نفسه مضطرا إلى التخلى عن بعض مفاهيمه السابقة ، التى بدت للكثيرين غامضة أو غير محددة (وفى مقدمتها مفهوم « **الإبستمية** » نفسه) ، إلا أننا نراه يصر على موقفه القائل بقرب « اختفاء الإنسان » — على نحو ما يختفى « وجه قد صنع من الرمال » — ، وكأنما هو قد شاء أن يمضى فى طريق استثارة مشاعر الاستنكار لدى أهل « النزعة الإنسانية » . وهذا الموقف التنبؤى الذى يحمل — فى نظر الفلاسفة عموما ، وأهل فلسفة التاريخ بوجه خاص — أسوأ نبوءة ، قد حذا بالبعض إلى التساؤل عن السر فى تلك « النشوة » الصوفية (أو شبه الصوفية) التى يجدها فوكوه فى المناداة بـ « **موت الإنسان** ».والحق أنه « لو أن فوكوه كان يريد بذلك أن يقول أن **إبستمية** الإنسان ، على نحو ما ظهر فى القرن السابع عشر ، هو الآن بصدد الاختفاء ، لما ترددنا جميعا فى مشاركته هذا الرأى ، بل ولمضينا إلى حد أبعد من ذلك ، لكى نقول إن الإنسان قد مات ! ولكن المشكلة هى أن الإنسان يرفض التوقيع على شهادة وفاته ، وهذه هى حقيقة الأمر فيما نحن بصدده من دراما معاصرة » !

بيد أننا لا نجد فى كتاب « أركيولوجيا المعرفة » (الذى لم يلق من النجاح وسعة الانتشار ما لقيه سابقة : « الألفاظ والأشياء ») اهتمامــا كبيرا ـــ من جانب فوكوه ـــ بأمثال هذه « التنبؤات » ، بل نجد ـــ على العكس من ذلك ـــ عناية إبستمولوجية فائقة بتحديد « قواعد المنهج » ، مع الاستعاضة عن كلمة « إبستمية » بكلمة « **مقال** » discours . وهنا يحاول فوكوه تحديد معالم « المجال الإبستمولوجى » عن طريق التخلى عن كل تلك الافتراضات المسبقة القائلة بأن « منطوق » المقال صادر عن ذات فردية ، أو عن وعى جماعى ، أو عن ذاتية ترنسندنتالية ، لكى يقرر أن المقال « مجال غفل » champ anonyme « تجد فيه الذوات الفردية ، المتكلمة ، مكانها ووظيفتها . » ومن هنا ، فإن ما يسميه فوكوه باسم « **مجال المعرفة** » هو عبارة عن « مجموع العناصر ، المتكونة بطريقة منتظمة بفعل الممارسة المقالية ، التى لاغناء عنها من أجل إنشاء العلم ، وإن لم يكن من الميسر لها بالضرورة العمل على توليده . » . وواضح من هذا النص أن فوكوه لا يريد أن يدرس الأفكار ، والتمثلات ، والصور ، والقضايا ، والموضوعات التى قد تبدو أو تتخفى عبر « المقال » ـــ أو « المقالات » (= الأحاديث) ، بل هو يريد أن يدرس تلك « المقالات » (أو « الأحاديث ») نفسها ، من حيث هى « ممارسات » تخضع لمجموعة من « القواعد » . والجديد فى هذا المنظور أنه لا ينطوى على أية عودة إلى عملية « تاريخ الأفكار » ، بل هو يمثل محاولة جديدة من أجل إدراك « المقال » فى صميم البعد الخاص به من حيث هو « **حدث** » ، بغية الوصول إلى تحديد طابعه الخاص من حيث هو واقعة نوعية . ولا غرو ، فإن كل قول ، وكل نص ، مهما يكن من تشابه أو تقارب بينه وبين غيره من الأقاويل أو النصوص ، لا يمكن أن يجىء مطابقا تماما لما تقدم عليه .

وبيت القصيد هنا أن يكف الباحث تماما عن كل محاولة منهجية مزعومة من أجل إقامة أى ضرب من ضروب « الاتصال » أو « الاستمرار » بين « الوقائع المقالية » . والواقع أنه إذا كان على « الأركيولوجى » أن يكتشف « الحدث » ، فلا بد له من أن يتخلى عن كل تلك « المفاهيم » السابقة ، التى قد تحول بينه وبين تقديم « المقال » ، كما هو فى صميم طابعه الفردى الخاص ، من أجل تجميده داخل إطار مزعوم من « الاستمرارية » ، دون أن يكون ثمة أساس لمثل هذه الاستمرارية ، اللهم إلا ذاتية المحلل نفسه ! ومن هنا ، فإن القاعدة الأساسية فى منهج فوكوه الأركيولوجى هى التخلى نهائيا عن مزاعم « الاستمرارية »

القائمة على مفاهيم غامضة ، من أمثال « التراث » ، و « التأثير » ، و « الترقى » ، و « التطور » ، و « العقلية » ، و « روح العصر » .. إلخ . وعلى الرغم من أن هذا النقد ينصب أولا وبالذات على عملية دراسة النصوص ، إلا أنه قد يصدق أيضا على علم الاجتماع ، خصوصا حين يزعم الباحث الاجتماعى أن فى وسعه الحديث عن « الشمولية الثقافية » ، أو عن « النظرة الكلية إلى العالم » ... إلخ . وقصارى القول ، أن القاعدة المنهجية الكبرى فى « أركيولوجيا المعرفة » ، إنما هى ترك « المقال » أو « الحديث » نفسه يتكلم ، دون أى تدخل من قبلنا نحن !!

ولكن ، أليس هذا الاهتمام بترك « المقال » يتحدث عن نفسه مجرد عود خفى إلى « تاريخ الأفكار » ؟ هذا ما يرد عليه فوكوه بقوله إن « تاريخ الأفكار » هو مجرد « تاريخ فلسفى » ، يقوم على وهم « الاستمرارية » ، ومزاعم « التقدم » المطرد ؛ وكأنه ليس فى « التاريخ » طفرات ، أو تعثرات ، أو فواصل ! ولكن تاريخ « الاستمراريات » هو فى الحقيقة تاريخ أسطورى ، إن لم نقل مجرد « تاريخ مجعول للفلاسفة » ! . وأما التاريخ المعاصر — تاريخ المؤرخين — فإنه موسوم بطابع ذلك الانقلاب الابستمولوجى الذى أحدثه لأول مرة ماركس حينما أثار ، لا مشكلة التراث ، أو الأثر ، أو التقليد ، بل مشكلة الحد ، أو التفرقة ، أو التقسيم : « لقد كان الانفصال علامة على التشتت الزمانى الذى كان على المؤرخ أن يحذفه ويقضى عليه ... ولكنه أصبح اليوم من العناصر الأساسية فى التحليل التاريخى ... ولا غرو ، فإن ما يبغى المؤرخ — على وجه التحديد — الكشف عنه ، إنما هو حدود مسار ما ، وانعطاف خط معين ، ونقطة تحول حركة ما من الحركات ... إلخ » . وهكذا أصبح « **الانفصال** » — باعتباره مفهوما أساسيا ، وعملية مقصودة ، ونتيجة مترتبة على الوصف التاريخى نفسه — ترسا أساسيا فى جهاز التحليل التاريخى ، خصوصا وأنه هو الذى يسمح للمؤرخ بأن يحول « الوثائق » إلى « آثار » monuments (بالمعنى الأركيولوجى لهذه الكلمة) . وليس معنى هذا أن التاريخ المعاصر قد أفسح مجالا كبيرا لفكرة « الانفصال » ، محاكاة منه لعلوم أخرى كالفيزياء أو علم الأحياء ، وإنما الواقع أن « النموذج التاريخى » المعاصر ينطوى على شىء أكثر من مجرد « المحاكاة » ، لأنه يقوم أولا وبالذات على رفض مقولة « **الذات** » وهذا هو السبب فى أن فوكوه يهتم — فى هذا الصدد — بالكشف عن زيف المسلمة الأنثروبولوجية التى يرتكز عليها تاريخ الأفكار ، لكى يلتمس لعملية تحديد « الوقائع المقالية » منهجا جديدا

لا يستند إلى موضوع أنثروبولوجى . ولا يرى فوكوه مانعا من التخلى عن مفهوم « التجربة » الذى كان قد استخدمه فى كتابه « تاريخ الجنون » ، ومفهوم « النظرة الطبية » الذى كان قد اصطنعه فى « مولد العيادة » ، نظرا لأن هذين المفهومين قد يوحيان بوجود « ذات غفل » (أو « ذاتية مجهولة ») عامة ، تكمن فى باطن التاريخ !

٤ — ١٦ بيد أن بعضا من المفسرين قد وجد لدى فوكوه محاولة مزدوجة لتجاوز كل من « النزعة الإنسانية » من جهة ، و « النزعة البنيوية » من جهة أخرى . وحجة هؤلاء أن « الإبستيمات » التى تحدث عنها فوكوه لم تكن بمثابة « بنيان » ترتبط فيما بينها ارتباطا صوريا أو جدليا ، وإنما هى قد كانت مجرد « أحداث » ، تظهر بالصدفة ، وتختفى أيضا بالصدفة ! وتبعا لذلك فقد زعم أصحاب هذا الرأى أن فوكوه هنا متأثر ببشلار ، أكثر مما هو متأثر بالبنيوية : لأن فكرته الأساسية هنا مأخوذة من « إبستمولوجيا » بشلار التى كانت تحذر القارئ من الوقوع تحت وهم « الحدوس الأولية الجاهزة » ، أو تحت سحر « البداهة المزعومة » : بداهة المفاهيم المستمدة من التجربة العادية المشتركة ! وآية ذلك أن فوكوه هو الآخر قد شاء أن يطهر العلوم الانسانية من ضروب اليقين الزائف التى ما تزال حية فى باطن « الحس المشترك » ، وفى مقدمتها فكرة « الاتصال » أو « الاستمرار » ، والزعم بوجود « وعى » (عام) يحصل ، ويتقدم ، ويستبقى ، ويتذكر ! ولكن ، على حين أن بشلار قد بقى مستندا — إن من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى — إلى فلسفة أنثروبولوجية تفسح مجالا لمفهوم « الذات » ، نجد أن فوكوه لا يقبل كل هذه التحليلات النفسية المزعومة للمعرفة الموضوعية (على نحو ما قدمها لنا بشلار) ، لكى يستعيض عن مفهوم « القطيعة » ، بمفهوم أشد أصالة وأكثر تطرفا منه ، ألا وهو مفهوم « الانفجار » : irruption . وليس من شك فى أن عدول فوكوه — فى كتبه المتأخرة — عن استخدام مفهوم « **الإبستمية** » شاهد على رغبته فى التخلى عن اتجاهه البنيوى السابق ، من أجل العمل على تجاوز كل من « الإنسانية » و « البنيوية » على السواء ! ولعل هذا هو السر فى أختفاء مفاهيم « القطيعة » ، و « التمزق » ، و « الفواصل » ، و « الانقلابات الحاسمة » ، من كتب فوكوه المتأخرة ، وكأن « المنهج الأركيولوجى » قد أصبح — على حد تعبير أحد النقاد — « تاريخا عجيبا يرفض كلا من « استمرارية » الذات من جهة ، و « الانفصالية البنيوية » من جهة أخرى ... » . والمشكلة — الآن — هى أن نعرف — على وجه التحديد — هل نجح فوكوه فعلا فى

تجاوز التقابل الزائف بين « الاتصال » ، « الانفصال » ، أم هل بقى أسيرا لبنيويته الثقافية القائمة على « انفصال » عالم المقال ؟!.

٤ — ١٧ الحق أننا لو أنعمنا النظر إلى فلسفة فوكوه (أو — على الأصح — إلى « **لا — فلسفة** » فوكوه) ، لوجدنا أنها — فى صميمها — نزعة بنيوية تهتم بدراسة « التاريخ الثقافى » ، بعد أن تجرده من كل مظاهر « الاتصال » ، عاملة فى الوقت نفسه على احالته بأسره إلى عالم « المقال » ، حيث يكون المهم هو تحليل « ما يقال » dicitur ، دون الاستناد إلى أى نوع من أنواع « الكوجيتو » الديكارتى . ولما كان « المقال » — فى رأى فوكوه — هو « حدث » نوعى لا بد من العمل على وصفه ، لا محل مواجهة بين واقع ولغة ، فليس بدعا أن نرى فوكوه ينسب إليه ضربا من « المادية » ، بدعوى أنه لا بد من الكشف عن « القواعد » التى تبرر « نظام » المقال ، وتسمح بتفسير تلك « الممارسة المقالية » ، من حيث هى منطوية فى ذاتها على « تنظيم مادى » خاص . ومعنى هذا أن ثمة « قواعد » لا بد لكل فرد من الخضوع لها ، بمجرد ما يأخذ على عاتقه المشاركة فى المقال ، مع ملاحظة أن لهذه القواعد وجودها الموضوعى ، المادى ، الملموس ، دون أن يكون ثمة موضع للحديث عن « ذات » أو « موضوع » ! ولكن على حين أن المؤرخ التقليدى للأفكار ، كان يتحدث دائما عن « إبداع » ، و « وحدة » ، و « أصالة » ، و « معنى » (أو « دلالة ») نجد أن أركيولوجيا المعرفة (أو — على الأصح — « المقال ») عند فوكوه لا تتحدث إلا عن « الحدث » ، و « السلسلة » ، و « الاطراد » (أو « الانتظام ») ، و « شرط الإمكان » . ولئن يكن فوكوه قد طبق هذه القواعد المنهجية على « العلوم الإنسانية » بصفة خاصة ، إلا أننا نجده يقترح — فى كتابه « نظام المقال » — دراسة « نظام التحريم (أو المنع) فى اللغة ، خصوصا فيما يتعلق بالمسألة الجنسية ، ابتداء من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر .

وهكذا نرى أن ولع فوكوه الشديد باللغة : logophilie قد جعله يحيل « الفلسفة » بأسرها إلى مجرد « تساؤل عن اللغة » ، وكأن ليس للإنسان من حياة خارج « عالم المقال » ! وإذا صح ما قاله هيجل من أن مهمة الفلسفة هى تعقل عصرها ، بحيث ترد إلى المجتمع الذى تعيش فى كنفه صورته الخاصة ، على نحو ما تتصورها ، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن فوكوه قد اهتم بالمقال ، نظرا لأن الحضارة الغربية قد أصبحت تؤلهه ، بدليل قول فوكوه

نفسه : « أية حضارة — فى الظاهر — كانت أكثر احتراما للمقال من حضارتنا ؟ وفى أى مكان آخر ، احتفل الناس بالمقال ، وكرموه أكثر أو أفضل ؟ » . وقد يكون فوكوه على حق حين يتحدث عن « احترام » المجتمع الغربى للمقال، إن لم نقل تأليهه له (و « التألية » يشتمل على معنى « التبجيل » من جهة ، و « الرهبة » أو « الخوف » من جهة أخرى) ، ولكن الذى يأخذه الكثيرون على فوكوه أنه هو نفسه قد تورط فى ضرب من « الوضعية المنطقية » ، فانتهى إلى القضاء على « الإنسان » ، باسم تلك « اللغة » التى فطن هو نفسه إلى شبحها الرهيب الذى يجثم على صدور أهل القرن العشرين ! ألم يقل فوكوه : « إن هناك — بلا شك — فى مجتمعنا المعاصر ، مخاوف لغوية عميقة : logophobie ، أعنى ضربا خفيا من الرهبة أو الخوف بإزاء تلك الأحداث ، أو تلك الكتلة الهائلة من الأشياء المقولة ، وكأن ثمة جزءا من انبثاق كل تلك الأقاويل والعبارات المنطوقة ، مع كل ما قد تحمله من مظاهر العنف ، والقطيعة ، والصراع ، والفوضى ، والخطر ، أو كأن ثمة توجسا من ذلك الأزيز المستمر للمقال ، بكل ما ينطوى عليه من فوضى واضطراب » ؟! فكيف أراد فوكوه للفلسفة — فى خاتمة المطاف أن تستحيل إلى مجرد « بحث فى اللغة » ، وكأن ليس فى حياة البشر سوى نوع واحد من « الممارسة » ، ألا وهى « الممـارسة المقالية » ؟ صحيح أن ثورة فوكوه على كل نزعة إيقانية (دوجماطيقية) هى التى دفعت به إلى طرد « الإنسان » ، ورفض « الذات » ، من أجل استبقاء « اللغة » ، والاهتمام بـ « المقال » ، ولكن أليس هناك نوع من « الإنسانية » فى العبارة التى أدلى بها فوكوه إلى إحدى المجلات الأدبية حين قال : « إن بحثنا يريد أن يربط الإنسان بعلمه ، وكشفه ، وعالمه » ؟ انه لمن الواضح — كما قال دوفرن بحق — أن كل مهمة الفلسفة الإنسانية إنما تنحصر فى التشديد على صلة الملكية التى تجعل من « العلم » علم الإنسان ، ومن « العالم » عالمه ، ومادام « الإنسان » هو دائما الذى « يتكلم » — حتى حين يعلن بضمير المتكلم أن الإنسان قد مات — فستبقى « اللغة » دائما هى لغة الإنسان ، وسيبقى « النظام » système نفسه مجرد « صنيعة بشرية » ، حتى ولو اتخذ طابع شىء قد انفصل عن الانسان وارتد ضده ! واذن ، ففيم الزعم بأن « الإنسان هو مجرد تجعيدة صغيرة على سطح بعض الرمال » ؟!

... الظاهر أن قضية « **موت الإنسان** » — عند فوكوه — هى مجرد « صيحة ابستمولوجية » ، أراد من ورائها صاحب كتاب « الألفاظ والأشياء » إيقاظ أهل « العلوم

الإنسانية » من سباتهم الإيقانى (أو الدوجماطيقى) ، وكأنما هو « **كانت** » جديد راق له أن يضع بين أيدينا دراسة نقدية للعلوم الإنسانية ، إن لم نقل لإبستمولوجيا الثقافة البشرية بصفة عامة . ولكن هذه « الصيحة الابستمولوجية » قد بدت للكثيرين علامة إيديولوجية على التزام فوكوه بضرب من « التكنوقراطية » technocratie ، وكأن « المجال الإبستمولوجى » الوحيد الذى « قبع » فيه فوكوه إنما هو « المكتب » ! وحجة أصحاب هذا الرأى أن فوكوه — فى مكتبه — قد راح يصدر حكمه على الإنسان ، والتاريخ ، والذات ، والعلوم الإنسانية ، والفلسفة ، مستندا فى ذلك إلى ما بين يديه من تقارير عن ماضى الدراسات الإنسانية وحاضرها ، دون أن يعنى نفسه باستشارتها أو ممارستها ، وكأنما هو مجرد « منفذ » قد عهد إليه بتطبيق « خطة » سابقة ! ويتساءل المرء : باسم من يتكلم فوكوه ، ولحساب من يعمل ، فلا يجد جوابا على هذا التساؤل اللهم إلا رد الرجل التقنى الذى يقول : لست أنا الذى أخطط لكم ، بل هكذا خططوا لكم ، وأنتم لا تعرفون أن « البنية » بطبيعتها « **لا شعورية** » ! ومعنى هذا أن وجه الخطورة فى موقف فوكوه أنه لا يضع « نظرة » مكان أخرى ، بل هو يحاول أن يبين لنا أنه ليس هناك « نظرة » ، أو « منظور » ، على الإطلاق ! إنه يقتصر على القول بأن « هذا كهذا » ، لا أكثر ولا أقل ! ولو أنه أنعم النظر إلى مسار الفكر البشرى ، لتحقق من أنه لا بد من أن تكون لكل مجموعات من الأفكار أسبابها ومبرراتها ، سواء أكانت عللا فاعلية أم مجرد غايات قصدية ، ولأدرك أن القيم المنطقية نفسها لا بد من أن تحمل وراءها دواعى أو مقاصد ! وفضلا عن ذلك ، فقد رفض فوكوه مفهوم « الإيديولوجيا » (بالمعنى الماركسى لهذا الاصطلاح) ، وكأن « الأفكار » تتحدد — من تلقاء نفسها — على المستوى « المقالى » (أو اللغوى) بحكم العلاقات الموضوعية ، الخارجية ، القائمة بينها ! وفات فوكوه — فيما يقول بعض خصومه — أن كل الآراء التى نادى بها ان هى الا صدى لذلك المجتمع الفرنسى الذى عاش فيه : « مجتمع الألفاظ » ! وهل كان كتاب « **الألفاظ** والأشياء » إلا مجموعة ضخمة من السحب التى تثيرها الكلمات والعلامات ؟! ويختم أحد النقاد سلسلة المآخذ التى يوجهها إلى فوكوه بقوله : « إن كل هذا لا يزيد عن كونه مجرد ذر للغبار فى العيون . ولكن وجه الخطورة فى الأمر أن الضربة قد تنجح ، وأن الخطر — بالتالى — قد أصبح يتهدد كلا من **العقل** وتوأمه **الديموقراطية** » ...

ويبقى أن نتساءل : هل هناك — بالفعل — مثل هذا التشابه بين الطبع اللاشعورى

للبنية (عند فوكوه) ، وبين « مخطط » الرجل التكنوقراطى ؟ ألا يحتمل أن يكون هدف فوكوه من وراء إعلانه عن « موت الإنسان » — فى العلوم الإنسانية — هو الدعوة إلى الاستعاضة عن « الذات » السيكو — تاريخية الماثلة فى تاريخ الثقافة الغربية ، بمعرفة دقيقة بما يعمل عمله فى مضمار « اللغة » ، التى تستخدمها تلك العلوم فى حديثها عن الإنسان الغربى ؟ صحيح أن مثل هذه النظرة الإبستمولوجية إلى الإنسان قد لا تحمل دفء النظرات الميتافيزيقية الكلاسيكية ، ولكن أليس العلم فى حاجة أيضا إلى مثل هذه النظرة الباردة ؟

وأخيرا ، ألا يحق لنا أن نتساءل عن « موضع » فوكوه نفسه ، داخل الإطار الإبستمولوجى الذى قدمه لنا ؟ إن فوكوه قد نصب من نفسه « راوية » يسرد علينا قصة الحضارة الغربية بأسرها ، ولكن ما « الوضع » الذى يشغله هذا الراوية بين « السارد » و « المسرود » ؟ وإذا كان من شأن مجال المعرفة أن يحدد لكل « متكلم » مكانه الخاص ، فما المكان الذى يشغله المتكلم « فوكوه » ، من حيث أنه يتكلم عن المعرفة ، والمتكلمين جميعا ، بمعنى أنه « راوية الرواة » ؟ ألا نجد أنفسنا هنا — مرة أخرى — بإزاء مغالطة إبيمنيدس Epiménide — الكذاب اليونانى القديم — الذى قيل عنه — بحق — إنه الجد الأكبر لكل دراسة إبستمولوجية ؟!

« البنيــة »

فى ميدان « التحليل النفسى »

الفصل الخامس

« البنيوية السيكولوجية »

٥ ـــ ١ إذا كان اللقاء بين « البنيوية » و « علم الاجتماع » قد تحقق على يد ليفى اشتراوس ، وإذا كان المنهج البنيوى قد عرف طريقه إلى التاريخ الثقافى (والإبستمولوجيا) من خلال فوكوه ، فإن التلاقى بين « البنيوية » و « التحليل النفسى » قد تحقق على يد **لاكان** Lacan . وقد ولد جاك لاكان بباريس فى ١٣ ابريل سنة ١٩٠١ ، واتجه فى تعليمه نحو دراسة الطب ، ثم لم يلبث أن تحول عنه إلى « الطب العقلى » . وفى عام ١٩٣٢ استطاع لاكان أن يتقدم برسالة علمية تحت عنوان : « ذهان البرانويا فى علاقته بالشخصية » ؛ وكانت هذه الدراسة الأكاديمية لمرض « البارانويا » هى الخطوة الأولى التى قادت لاكان من بعد إلى « فرويد » عبر « الطب العقلى » . وفى عام ١٩٣٦ شلرك لاكان فى أحد المؤتمرات العالمية فى التحليل النفسى بدراسة هامة تحت عنوان : « مرحلة المرآة » ؛ وقد كانت هذه الدراسة السيولوجية الأصيلة مساهمة قيمة فى مضمار التحليل النفسى ، عاد إليها من بعد لاكان نفسه (فى المؤتمر العالمى للتحليل النفسى الذى عقد فى يولية سنة ١٩٤٩) من أجل تعميق فهمنا لدور « مرحلة المرآة » فى تكوين الذات ، وإلقاء المزيد من الأضواء على دلالة الشعور الفردى بالبدن (أو الجسم) ، تمهيدا للوصول إلى طريقة جديدة فى معالجة موضوع « ذهان الأطفال » . ومنذ ذلك التاريخ ، ظل لاكان يتابع أبحاثه العلمية فى ميدان الطب العقلى من جهة ، وميدان التحليل النفسى من جهة أخرى ، فنشر أبحاثا أكاديمية مطولة فى العديد من المجلات العلمية المتخصصة ، وأصبح اسمه معروفا لدى المشتغلين بأمثال هذه الدراسات ، وإن كان قد بقى مجهولا لدى السواد الأعظم من الناس ! ولم تلبث الشهرة أن عرفت طريقها إليه سنة ١٩٦٦ ، حين ظهر له كتاب ضخم تحت عنوان : « **كتابات** » Ecrits (فى حوالى ٩١٢ صفحة) ، جمع فيه كل أبحاثه ، ومقالاته ، ودروسه ، السابقة ، مع بعض التعديلات والتنقيحات البسيطة ! صحيح أن قيمة لاكان العلمية قد سبقت ظهور مؤلفه الكبير ، ولكن من المؤكد أن الأصداء الكثيرة التى أحدثها نشر هذا العمل العلمى الضخم ـــ ليس فقط فى مجال علم النفس والتحليل

النفسى ، بل وفى مجال الفلسفة والدراسات الإنسانية أيضا — هى التى عملت على اتساع شهرة لاكان . وسرعان ما فطن النقاد إلى أن هذا المؤلف العلمى العسير لم يكن فقط مجرد مرحلة هامة من مراحل المعرفة فى الفكر السيكولوجى الفرنسى المعاصر ، وإنما كان أيضا مساهمة **بنيوية** جديدة تلحق صاحبها بركب تلك الحركة الابستمولوجية الداعية إلى ارتياد عالم « **الرمز** » ، دون الاقتصار على دراسة عالم « **الواقع** » ، وعالم « **الخيال** » . وهكذا جاءت صيحة لاكان « **العودة إلى فرويد** » ، وما صحبها من اكتشاف للغة « **اللاشعور** » — لا باعتباره « جوهرا » ، بل باعتباره « بنية » ، لتكون بمثابة إعلان صريح عن انضمام لاكان إلى صفوف « **البنيويين** » .

وعلى الرغم من أن لاكان ليس بفيلسوف ، بل وعلى الرغم من أنه هو نفسه يؤكد أنه ليس أكثر من مجرد « محلل نفسانى » فرويدى قد أخذ على عاتقه التزام حدود مبحثه العلمى بكل أمانة وصرامة ، إلا أن إحساس لاكان الفلسفى ، وحرصه على مواجهة أفكاره بأفكار فلاسفة من أمثال ديكارت ، وكانت ، وهيجل ، وهيدجر ، فضلا عن اهتمامه بمساءلة التحليل النفسى عن دلالته الفلسفية : كل هذا خلق من « لاكان » مفكرا بنيويا راح النقاد يضعون اسمه على قدم المساواة مع كل من ليفى اشتراوس ، وفوكوه ، وألتوسير . وربما كانت السمة المشتركة بين هؤلاء جميعا — كما قلنا فى موضع آخر — هى عنايتهم بتطبيق « المشروع العلمى » على كل معرفة بالإنسان . ولكن الجديد — لدى لاكان — أنه قد أعطى الصدارة « للبنية » على « الذاتية » ، فى مضمار علمى صعب ، ألا وهو مضمار « التحليل النفسى » ذاته !.

ونحن نعرف أن « التحليل النفسى » الذى اكتشفه فرويد وعمل على تأسيسه ، لم يمت بموت صاحبه ، بل هو قد لقى الكثير من الاهتمام من جانب تلاميذ فرويد وأتباعه ، الذين واصلوا مهمة أستاذهم ، فقاموا بتطوير « التحليل النفسى » ، وعملوا على إثرائه . ولكن هؤلاء الأتباع والمريدين — فيما يقول لاكان — ، وإن زعموا لأنفسهم أنهم الورثة الشرعيون لفرويد ، لم يبقوا مخلصين لروح « التحليل النفسى » الفرويدى ، إما لأنهم تمسكوا بحرفية النصوص الواردة فى كتب الأستاذ ، وإما لأنهم قد أساءوا تأويل بعض تلك النصوص ، فكان من ذلك أن ظهرت نزعة « فرويدية جديدة » ، ونزعة أخرى « بعد — فرويدية » : post - freudisme ، دون أن يكون

فى هذه ولا تلك أى وفاء لروح « التحليل النفسى » الفرويدى . وحينما نادى لاكان بـ « العودة إلى فرويد » ، فإنه كان يعنى بذلك أن الصلة قد انقطعت — أو كادت — بين هؤلاء الفرويديين المزعومين وبين « فرويد الحقيقى » ، فلا مناص لنا اذن من الرجوع إلى « **الأصل** » أو « **الأصول** » الأولى للتحليل النفسى ، حتى نقف على الدلالة الحقيقية لموضوعه وغاياته . ولا شك أن المتتبع لمحاضرات لاكان ، وندواته ، وأبحاثه ، وكتاباته ، يلاحظ أن هذا المحلل النفسى الكبير لم يقتصر على إثارة بعض المشكلات الجزئية المرتبطة بنظرية التحليل النفسى « فضلا عن أنه لم يقف عند حد إعادة صياغة بعض المفاهيم الفرويدية ، بل هو قد مضى إلى صميم « ماهية » التحليل النفسى ، من أجل العمل على تأسيسه باعتباره « علما » ، مهتما على الخصوص بمواجهته مواجهة جدية بكل نتائج العلوم الإنسانية ، مع العناية بالتساؤل عن الدلالة الحقيقية لكل من « اللاشعور » ، و « الرغبة » ، و « التحويل » ... إلخ ، دون إغفال لمشكلات تكوين المحللين النفسانيين ، وطرق تعليم التحليل النفسى فى العالم المعاصر ، والوضع الاجتماعى للمحلل النفسانى فى المجتمع الحالى ... إلخ .

٥ — ٢ ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نفهم — أولا وقبل كل شىء — معارضة لاكان للنزعة الثقافية الأمريكية المتطرفة ، والنزعة الفرويدية المحدثة ، خصوصا لدى كل من إريك فروم Erich Fromm ، وكارن هورنى Karen Horney ، وسليفان Sullivan والواقع أن ما يأخذه لاكان على كل هؤلاء ، أنهم قد شوهوا حقيقة التحليل النفسى ، وتنكروا لصميم الأساس الذى استند إليه ، حينما جعلوا منه مجرد « تكنية » للتكيف مع الأوضاع الاجتماعية القائمة : statu quo ، فى حين أنه لا شأن للتحليل النفسى — على الإطلاق — بالبحث عن نمط معين من أنماط السلوك. وأما المدرسة الأمريكية السلوكية التى راحت « تتحقق » من « نتائج » « التحليل النفسى » عن طريق « التجريب » ، فقد استهدفت أيضا لنقد عنيف من جانب لاكان ، لأنه رأى أن ربط النظرية الفرويدية بالتجريب البافلوفى (كما فعل ماسرمان Masserman فى دراسته المسماة باسم « مبادىء الطب العقلى الدينامى ») لن يكون من شأنه سوى إغفال « مشكلة اللغة » التى هى جوهر النظرية التحليلية ، ومحور « اللاشعور » الفرويدى . وأما المحللون الفرويديون من أمثال ملانى كلاين Mélanie Klein ، وكارل آبراهام ، وارنست جونز ، وفيرنشزى Ferenczi ، فإنهم لم

يسلموا أيضا من انتقادات لاكان ، إذ نراه يأخذ على كلاين دراستها للتخيلات المرضية والموضوعات المستبطنة ، ويعيب على جونز تورطه فى نزعة « ظاهرية » متطرفة ، كما يأخذ على نظريته فى « الرمزية » الكثير من الأخطاء فضلا عن أنه يتهم فيرنشيزى بالوقوع فى شرك النزعة البيولوجية المتطرفة ، كما يبدى الكثير من الشكوك حول مفهوم « علاقة الموضوع » الذى أدخله كارل آبرهام على التحليل النفسى ، مع حرصه الشديد على رفض مفهوم « الإحباط » « frustration » الذى أقحمه الكثير من المحللين الأمريكيين على النظرية الفرويدية ، دون أن يكون له أى ذكر عند فرويد نفسه ! وأما أولئك الذين تمسكوا بحرفية نصوص فرويد ، دون التقيد باحترام روح تلك النصوص ، فقد استهدفوا أيضا لحملات عنيفة من جانب لاكان ، لدرجة أن أوتو فينشل Otto Fénichel نفسه (صاحب كتاب « النظرية التحليلة فى العصاب ») لم يسلم هو الآخر من بعض هذه الحملات ، خصوصا وأن لاكان كان يقول دائما أن من الأفضل العودة إلى فرويد نفسه ، بدلا من الاقتصار على قراءة فنيشل ! وأخيرا نجد لاكان يحمل على أولئك الذين أحالوا « التحليل النفسى » إلى مجرد « تكنية » بسيطة ، يمكن توصيلها إلى الآخرين عن طريق تعليم سطحى مبتذل ، مؤكدا أن هؤلاء أيضا قد أهملوا البعد الأساسى من أبعاد « التحليل النفسى » — باعتباره « علاجا » — ألا وهو بعد « **القول** » .

٥ — ٣ فإذا ما أنعمنا النظر — الآن — إلى جوهر دعوة لاكان القائلة بضرورة « **العودة إلى فرويد** » ، ألفينا أن لاكان — فى الحقيقة — لا يريد تقديم تفسير جديد للتحليل النفسى ، بقدر ما يريد الكشف عن أهمية دراسة « **اللاشعور** » الفرويدى باعتباره « **لغة** » تملك « **بنية** » خاصة . ومعنى هذا أن « العودة إلى فرويد » هى رجوع إلى ذلك « الحقل » المهمل الذى لم يهتم أحد بزراعته ، أو تنميته ، منذ عهد فرويد ، ألا وهو حقل « **القول** » . والواقع أن لاكان حين يجعل من « الزجوع إلى فرويد » مجرد « عود إلى اللغة » ، فإنه يفسر فرويد وكأنما هو « عالم لغوى » ، جاعلا من منهجه مجرد منهج « **بنيوى** » . ولا غرو ، فقد أظهرنا فرويد على أن « ثمة أمراضا تتكلم » ، كما أنه أخذ على عاتقه أن يسمعنا حقيقة ما تنطق به ! ومن هنا فإن « اللاشعور » — عنده — لم يكن بمثابة « مخزن » أو « مستودع » للغرائز ، وإنما كان عبارة عن « محل » أو « موضع » خاص ، ينفرد بميزة « القول » ، أو « الكلام » .

وهذا هو السبب فى أن لاكان يشبه فرويد بشامبوليون : فإن من المعروف أن الهيروغليفية — قبل سنة ١٨٢٢ — كانت تمثل لغة حاضرة ومفقودة معا : أعنى لغة تتكلم ، دون أن يفهمها أحد ! ثم جاء شامبوليون فاستطاع أن يحل شفرات تلك النصوص الهيروغليفية ، عن طريق مقارنتها بعضها ببعض ، وإدراك ما بينها من علاقات ، والتوصل إلى معرفة ارتباطاتها العضوية . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى فرويد : فإنه قد أظهرنا على أن اللاشعور « يتكلم » فى كل مكان ؛ كما أنه قد علمنا كيف نفض (أو نحل) شفرة لغته الخاصة : سواء أكان ذلك فى « الأحلام » التى هى مجرد ألاعيب لغوية رمزية ، أم فى «الأمراض النفسية» حيث يمثل عرض « المرض » « دالا » لا « مدلولا » قد تم كبته أو اخفاؤه عن الشعور ، أم فى « الجنون » الذى هو بمثابة « كلام » لم يعد ينجح صاحبه فى التعبير عن نفسه ، وكأنما هو « مقال » بغير « قائل » ، أو « كلام » بلا « ذات » ، أعنى « قولا » لا تنطق فيه « الذات » ، بقدر ما ينطق فيه باسمها ! واذن فإن فرويد هو مجرد « عالم لغوى » ، وإن كان « لاكان » — من خلال معرفته بالمنهج البنيوى فى لسانيات دى سوسير (الذى لم يشتهر إلا من بعد) هو الذى استطاع أن يكشف عن دوره الحقيقى (أى دور فرويد) فى فض ألغاز لغة « اللاشعور » .

صحيح أن الفكر الفرنسى — كما لاحظ موروسير — كان قد عرف فرويد ، وترجم كتبه ، وقام بدراستها ، قبل ظهور لاكان ، ولكنه لم يكن بعد قد قام بعمل مواجهة بين « اللاشعور » و « الثقافة » ، مما أتاح له من جديد فرصة التلاقى مع فرويد على مستوى آخر . والظاهر أن تصور « اللاشعور » باعتباره « جوهرا » ، له حياته الخاصة المستقلة عن الشعور ، واعتبار « التحليل النفسى » تأملا فكريا تنحصر وظيفته الأساسية فى الكشف عن ألغاز مظاهر السلوك الصادرة بوحى من هذا اللاشعور ، لم يكونا ليتفقا مع طبيعة « السياق الثقافى » الفرنسى . ومن هنا ، فإن دعوة لاكان إلى « العودة إلى فرويد » ، لم تكن مجرد حركة ارتداد أو رجوع ، وإنما كانت بالأحرى حركة اكتشاف أو إعادة كشف ، لدرجة أن « فرويد » قد أصبح اليوم جزءا لا يتجزأ من تلك الثورة الثقافية التى تهدر فى أركان المجتمع الفرنسى تحت شعار « **البنيوية** » . ولا شك أن هذا الـ« فرويد » الجديد (الذى نجحت الثقافة الفرنسية فى تمثله) لم يعد ذلك المفكر المعروف الذى ارتبط جانب غير قليل من أفكاره بنظريات إبستمولولوجيا

عتيقة يرجع العهد بها إلى القرن الماضي ، بل هو قد أصبح مفكرا بنيويا يوحد بين كل من « اللاشعور » و « اللغة » ، على أساس أن « اللاشعور » نسق يتألف من شبكات أو « عقد » من الدلالات . وحين يقول لاكان :« إن هناك دائما على مستوى اللغة ، شيئا هو فيما وراء الشعور » ، فإنه يعني بذلك أن « اللاشعور » — باعتباره « لغة » — هو « بنية » ، لا « جوهر » ، وأنه بالتالي « حديث (أو مقال) الآخر » ، أو — بعبارة أدق — لسان حال ذلك « الهو » : Id الذي يتكلم في باطن الذات ، بضمير المتكلم أو بضمير المخاطب . وإذا كان لاكان قد شاء أن يكشف ، في « اللغة » ، عن حقيقة « اللاشعور » ، فذلك لأنه قد فهم أن هذه الحقيقة لا تتمثل في أية علاقة مزعومة مع الواقع ، بل تتمثل في ذلك النسق من القوانين ، الذي تدرسه اللغويات الحديثة . وهذا « الحضور الشامل » للغة هو وحده الذي يسمح بقيام « الحوار » . وعن هذا الطريق ، يتم رفض فكرة « سيادة » الشخصية المستقلة على كل أحاديثها ، على اعتبار أن المتكلم الحقيقي ليس هو « الأنا » أو « الذات » ، بل « الهو » . صحيح أن فرويد حين يتحدث عن « الكبت » ، فإن ظاهر حديثه قد يوحي بأن الكبت كبت لشيء ، ولكنه في الحقيقة كبت « لمقال » (أو حديث) ذي بنية خاصة ، مع العلم بأن من شأن هذا « المقال » أن يعمل عمله ، ويؤدي وظيفته ، بمنأى تماما ، أو خارجا ، عن الذات الواعية . ولعل هذا ما عبر عنه لاكان حين قال : « **إنني أفكر حيث لا أوجد ، وأوجد حيث لا أفكر** » ! وأما حين يقول لاكان « إنه لا يمكن لأية ذات أن تكون علة لذاتها » فإنه إنما يعني بذلك أن القوة السببية كامنة في « اللغة » ، على اعتبار أن « اللغة » ليست نتاجا للذات ، وإنما هي التي تكونها ، وتضفي عليها كل ما لها من دلالة . ولما كانت الصلة وثيقة بين مفهوم « الرمز » — عند لاكان — فإن في وسعنا أن نقول إن من الخطأ تصور « النظام الرمزي » على أنه نتاج من صنع (أو تكوين) الإنسان ، في حين أن الإنسان نفسه هو مجرد نتاج لهذا النظام الرمزي ! ومعنى هذا أن « الوظيفة الرمزية » هي العلة الكافية التي تحدد كل وجودنا ، وكأنما هي « البنية » القصوى التي تتحكم في كل أنشطتنا . ولاكان يذكرنا — في هذا الصدد — بأن كل كتاب فرويد الضخم المسمى باسم « تفسير الأحلام » (سنة ١٩٠٠) لم يكن سوى تأريخ لذلك الكشف الكبير الذي حققه فرويد ، حين كشف النقاب عن « الوظيفة الرمزية » لدى الإنسان ، على نحو ما تتجلى بصفة خاصة من خلال عقدة أوديب ؛ مع العلم بأن فرويد لم يجد في هذه العقدة مجرد بؤرة أو مركز لسائر الأمراض النفسية فحسب ، وإنما هو قد

وجد فيها أيضا بلا نزاع المغزى الحقيقى لأعمق دراما طالما مزقت البشرية على مر العصور والأجيال ! وتبعا لذلك ، فإن دراسة « الوظيفة الرمزية » هى التى أملت على لاكان القول بضرورة الاعتراف بما للغة (وبالتالى « الدال ») من سيادة ، على اعتبار أن حجر الزاوية فى كل البناء العلمى الضخم الذى قدمه لنا فرويد (على الرغم من كل إهمال أو نسيان طالما لحق به) إنما هى هذه النظرية القائلة بسيادة « الدال » siginfiant ، وصدارة « الكلام » la parole .

٥ — ٤ وإذا كان لاكان قد افتتح مجلده الكبير المسمى « كتابات » Ecrits بالحديث عن قصة « الخطاب المسروق » لبودلير ، فذلك لأنه قد وجد فى هذه القصة القصيرة تأييدا لمقالة فرويد القائلة بأن « النظام الرمزى هو العامل المكون — إن لم نقل المؤسس — للذات » . ولن نستطيع فى هذا المقام أن نسرد بالتفصيل كل هذه القصة ، وإنما حسبنا أن نقول إنها تدور حول « خطاب » تلقته ملكة ، ثم وجدت نفسها مضطرة — نظرا لدخول الملك عليها فجأة — إلى إخفائه ضمن أوراق أخرى ، مما يدل على أن مضمون هذا الخطاب كان ليسىء إلى سمعة الملكة أو شرفها ، أو لعله كان مهددا لأمنها . وقد انتهزت الملكة فرصة عدم انتباه الملك ، فتركت الخطاب على المنضدة (بعد أن قلبته على الظهر) ؛ ولكن الوزير — الذى كان قد دخل إلى غرفتها بصحبة بطانة الملك — لاحظ ارتباك الملكة ، وفطن إلى السر فى هذا الارتباك ، فأخرج من جيبه خطابا مماثلا ، وراح يتصنع قراءته ، ثم لم يلبث أن استبدله بالخطاب الآخر ، دون أن تتمكن الملكة من الحيلولة بينه وبين سرقة الخطاب الأصلى ، على الرغم من رؤيتها له وهو يرتكب فعلته ، خشية أن تستثير انتباه الملك أو أن تولد فى نفسه بعض الشكوك !. وإذن فنحن هنا — فى هذا المشهد الأول — بإزاء ملكة **تعرف** أن الوزير يملك الخطاب ، كما أننا فى الوقت نفسه بإزاء وزير **يعرف** أن الملكة قد شاهدت بعينى رأسها الفعلة التى ارتكبها ! وأما المشهد الثانى من هذه القصة ، فإنه يجرى فى مكتب الوزير ، وكأنما هو تكرار للمشهد الأول ! والواقع أن رجال الشرطة كانوا قد انتهزوا فرصة الزيارات الليلية التى كان الوزير يقوم بها خارج داره ، من أجل تفتيش كل غرف مسكنه ، دون أن يتمكنوا من الاهتداء إلى ذلك الخطاب الثمين ! ولم يجد رئيس الشرطة بدا من أن يستأذن الوزير فى الدخول إلى مكتبه ، لكى يقوم هو نفسه بعملية التفتيش ، فلا يلبث أن يبصر ورقة صغيرة مهملة قد تركت على المكتب ضمن أوراق أخرى مبعثرة ، ولم تكن هذه الورقة

الصغيرة المهملة سوى ضالته المنشودة ! وكان من الواضح أن الوزير قد آثر ترك الخطاب على مرأى من كل عين ، واجدا فى ذلك خير ضمان لبقائه سرا مكتوما لا يراه أحد ! ويبادر رئيس الشرطة إلى التقاط الخطاب ، محاكيا بذلك فعلة الوزير نفسه ، ثم يخرج من الغرفة فى غير ما عجلة ، واثقا من أن الوزير لم ير شيئا ، خصوصا وأن رئيس الشرطة قد ترك للوزير مكان الخطاب المسروق بطاقة أخرى ! وهذا الموقف الجديد الذى خلفه عثور رئيس الشرطة على الخطاب ، قد ترتب عليه أن أصبح الوزير لا يملك الخطاب ، ولكنه **لا يعرف** ذلك ، بينما أصبحت الملكة — بدورها **تعرف** هى الأخرى أن الخطاب لم يعد بين يديه ! وجاء عنصر آخر جديد فانضاف إلى الموقف ، ألا وهو تلك البطاقة الساخرة التى تركها رئيس الشرطة للوزير — بدلا من الخطاب — وهى بطاقة لها دلالته ، لأنها تذكر الوزير بأنه قد حورب بنفس السلاح الذى كان قد حارب به ، وأن كل قوى لا بد من أن يلتقى يوما بمن هو أقوى منه !

ويعقب لاكان على هذه القصة ، فيبين لنا أن « البنية » هنا قد وضعت بين أيدينا سلسلتين من المشاهد ، جاءت « ذوات » مختلفة — فى كل مرة — لكى تشغل فيها الأماكن التى لا بد من شغلها : والسلسلة الأولى من هذه المشاهد إنما هى تلك التى تتألف من « ملك » لا يرى الخطاب ، و « ملكة » متهللة لأنها أخفت الخطاب فى مكان ظاهر باد للعيان ، فاستطاعت بذلك أن تخفيه عن الأنظار ، و « وزير » يرى كل شيء ويتمكن من الاستيلاء على الخطاب ؛ فى حين أن السلسلة الثانية من المشاهد تتألف من « شرطة » لا تعثر على أى شيء لدى الوزير ؛ و « وزير » متهلل لأنه نجح فى إخفاء الخطاب عن طريق وضعه فى مكان ظاهر باد للعيان ؛ و « رئيس للشرطة » (يدعى « دوبان » : Dupin)استطاع أن يرى كل شيء ، وتمكن بالتالى من استعادة الخطاب . وواضح مما تقدم أن السلسلتين مؤلفتان من حدود رمزية وعلاقات متباينة ، بينما يبدو « الموضوع » المشترك بينهما ، وكأنه « لغز » يتحرك عبرهما ، دون أن ينتسب إلى أية سلسلة منهما ، أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن هذا « الموضوع » باطن فى كلتا السلسلتين ، ولكنه مع ذلك يمثل أحجية مجهولة أو سرا غامضا ، وكأنما هو مجرد « س » ، هيهات لأية واحدة منهما أن تقبض عليه ، لأنه ذو طابع زئبقى « رمزى » (بأعلى درجة من درجات « الرمزية ») . ولا غرو ، فإن من أخص خصائص هذا « الموضوع » أنه لا يوجد حيث يبحث عنه ، ولكنه — مع ذلك — لا بد من أن يعثر عليه حيث لا يوجد ، وكأنما هو دائما

« متنقل » بالقياس إلى نفسه ، أو كأنه فى صميمه « غياب (أو تخلف) عن مكانه » ، إن لم نقل بأنه — فى النهاية — ليس بشىء « واقعى » على الإطلاق !

٥ — ٥ وهنا يظهر الطابع **التكرارى** المميز للبنية — فيما يقول لاكان — لأننا نجد أنفسنا (فى المثال السابق) بإزاء « مركب تبادلى » complexe intersubjectif (يتألف من علاقات تتم عبر الأفراد) ، وكأن ثمة « آلية تكرارية » — على حد تعبير فرويد — تفرض على كل « ذات » أن تجئ لتحل محل « ذات » أخرى سبقتها فى « الموضع » نفسه ، بحيث تتعاقب على العمل الواحد « ذوات » مختلفة ، وإن كان كل تحرك (أو « تنقل ») تلك الذوات مشروطا بموضوع واحد ، ألا وهو ذلك « الخطاب » المتنقل (أو المتحرك) الذى هو فى الحقيقة عبارة عن « رمز » ، أو بالأحرى « **دال** » signifiant . ولكن الطريف فى قصة ادجار آلن بو ، أن سائر أفراد القصة كانوا موضع تضليل ، وكأن « الحقيقة » قد شاءت أن تخدعهم ، بأن تتوارى عنهم ، وتختبئ عن عيونهم ! وهنا يتابع لاكان هيدجر ، فيقول معه بأن الأصل اليونانى لكلمة « حقيقة » يوحى بأن الحقيقة دائما متخفية ، وأنه لا بد من العمل على إخراجها من مكمنها ! ولكن الحقيقة كثيرا ما تختبئ وراء المظاهر الخداعة للبداهة الواضحة أو المقال الحقيقى ! ومعنى هذا أن هناك حقيقة تعمى عنها العيون ، لفرط وضوحها ، ومن ثم فإنها تهرب من الجميع ، ولا يظفر برؤيتها أحد ! ألم يحاول رجال الشرطة — عبثا — العثور على خطاب الملكة ، فى حين أن هذا الخطاب كان موضوعا على مكتب الوزير ، حيث كان فى استطاعة الجميع أن يروه ، ولكن دون أن يكون أحد قد استطاع بالفعل أن يراه ؟ وإذن فلماذا لا نقول إن « الحقيقة » أيضا — هى الأخرى — كثيرا ما تكون ماثلة بكل وضوح ، تحت سمع الناس وأبصارهم ، ولكنهم لا يرونها لأنهم يبحثون عنها فى أماكن أخرى ؟! إن ادجار بو ليتحدث عن « مكان آخر » بينما يتحدث فرويد عن « مشهد آخر » ، ولكن المعنى واحد : فإن المراد هو الإشارة إلى لعبة « الحقيقة والنظرة العمياء » . وعلى حين أن مؤسس التحليل النفسى قد وجد فى هذه اللعبة المحل الحقيقى الذى يشغله « **اللاشعور** » ، نجد أن لاكان هو الآخر قد وجد فى هذه اللعبة أيضا صورة أمينة للعلاقة القائمة بين « **الدال** » ، و « **المدلول** » .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : ماذا تعنى — فى واقع الأمر — قصة تلك الشخصيات العمياء ، التى أعمتها حقيقة لم تكن تبصرها ، ولكنها — مع ذلك — كانت [أى تلك الحقيقة] تتحكم فى كل حركاتها ؟ إنه لمن الواضح — من خلال الفهم المتعمق لقصة

ادجار بو — أن الخطاب المسروق — باعتباره « **دالا** » — إنما يضطلع بالوظيفة الحقيقية للذات ، نظرا لأن « انتقال » هذا الخطاب من مكان إلى آخر كان هو الذى يفرض على الذوات المختلفة كل أفعالها ، وكأنما هو الذى كان يحدد مصير كل منها ، دون أن يكون فى وسع أية ذات التهرب منه أو التحامى بنفسها عن قانونه الخاص ! ولا غرو ، فإنه « هيهات للخطاب أن يصبح فى طى النسيان ، وهو الذى يلاحق كل ذات من الذوات ، فى حلها وترحالها ، مثله فى ذلك كمثل اللاشعور بالنسبة إلى الرجل العصابى ، فإنه لا يمكن أن ينساه ، خصوصا وأنه (أى « العصاب » نفسه) لا يكف عن تغييره (أى تغيير المصاب به) » ! ومعنى هذا أن حقيقة هذا أن حقيقة اللاشعور إنما تتجلى فى كون الإنسان « **مسكونا** » من قبل « **الدال** » وكأن هذا « الدال » نفسه لا يكف عن تحويله ! وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن « الدال » يسكن الإنسان ، ويندمج فى نظامه الخاص ، دون أن يكون الإنسان نفسه هو الذى ينشئه أو يكونه . ولا يمكن أن يقال عن الإنسان إنه موجود بحق ، اللهم إلا بقدر ما يندمج فى صميم هذا النظام الرمزى . ولعل هذا هو . جوهر الكشف الفرويدى ، على نحو ما تجلى بصفة خاصة من خلال تحليل فرويد لقصة دورا Dora حيث نراه يقول : « إنه حين تصمت الشفتان ، فلا بد من أن تثرثر اليدان » ! ولا غرو ، فإنه لو نهى الإنسان « الدال » ، فإن « الدال » نفسه لا ينساه أبدا !

وإذا كنا قد لاحظنا مرارا من قبل أن من أهم السمات المميزة لكل اتجاه بنيوى الاعتراف بوجود نظام آخر (ثالث) ، غير نظام الواقع ، ونظام الخيال ، ألا وهو نظام الرمز ، فإن من واجبنا الآن أن نؤكد أن لاكان هو من أحرص البنيويين جميعا على إبراز أهمية عدم الخلط بين « الرمزى » و « الخيالى » ، أو بين « الرمزى » و « الواقعى » . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن لدينا — أولا — « أبا » واقعيا ، كما أن لدينا — ثانيا — صورا متعددة للأب لدرجة أن معظم مآسينا الدرامية تكاد تنقضى فى اطار العلاقات المتوترة الموجودة بين « الواقع » و « الخيال » . ولكن لاكان قد اكتشف وجود أب ثالث : أكثر أهمية وأعمق جذورا ، ألا وهو الأب الرمزى ، أو — على حد تعبيره — « اسم الأب » . ومن هنا فإن من الواجب النظر إلى « الواقع » و « الخيال » ، فى صميم علاقتهما المزدوجة ، بكل ما قد يصيبها من اضطرابات ، على أنهما مجرد « حد » لعملية يتكونان من خلالها انطلاقا من « الرمز » نفسه . ومعنى هذا أن « الرمزى »

ـــ باعتباره عنصر البنية ـــ إنما هو المبدأ الأصلى لكل تحول ، أو « تكون » : genése ، بحيث تجئ البنية فتتجسد الوقائع والصور ، وفقا لمجموعة من السلاسل القابلة للتحديد ، إن لم نقل إنها هى التى تكون كلا من الوقائع والصور ، من خلال عملية تجسدها ، دون أن تكون فى أصلها مشتقة منهما أو صادرة عنهما ، نظرا لأنها أعمق منهما ، باعتبارها التربة الدفينة التى تتأصل فيها جذور الواقع من جهة ، وصور الخيال من جهة أخرى . وإذا كان من شأن النكبات التى تعرض للنظام الرمزى (البنيوى) أن تتكفل هى بتفسير كل الاضطرابات الظاهرية التى قد تلحق بالنظام الواقعى أو النظام الخيالى ، فما ذلك إلا لأن نظام « البنية » اللاشعورية هو ينبوع الحقيقة ومصدر كل نظام آخر . ولهذا نجد لاكان يفسر لنا قصة « رجل الذئاب » l'Homme aux loups بقوله إن موضوع « الإخصاء » (أو « البتر ») castration لم يصل عنده إلى مستوى الرمز ، وبالتالى فقد عاد إلى الظهور لديه فى صميم الواقع ، على صورة هلوسة الشعور بالأصبع المقطوع !

٥ ـــ ٦ والحق أننا لو عدنا إلى البحث الذى كتبه لاكان تحت عنوان : « وظيفة ومجال كل من الكلام واللغة » ، لوجدنا أنه يقرر بوضوح أن « **الإنسان يتكلم لأن الرمز قد خلق منه إنسانا** » ! ويضرب لنا لاكان مثلا ، فيورد قصة ذلك الصبى الصغير الذى درس فرويد حالته المرضية ، مشخصا إياها على أنها عصاب قهرى تكرارى compulsion de répétition ، ويحاول (أى لاكان) أن يبين لنا الدور الذى لعبه « الرمز » فى قصة هذا الصبى . والقصة تتلخص فى أن أم هذا الصبى كانت تسافر كثيرا ، وتتركه بمفرده ، فنشأ لديه مرض نفسى ، نتيجة لشعوره بالوحدة والإهمال ، وكان من آثار ذلك أن أصبح « يكرر » باستمرار لعبة خاصة ، يقوم فيها بإخفاء موضوع ما وهو يصيح : « فورت » Fort ، لكى لا يلبث أن يعيده إلى الظهور من جديد وهو يصيح : « دا » : Da ! وكان من الواضح أن تكرار الطفل لهذه اللعبة لم يكن سوى محاولة رمزية ـــ من جانب هذا الطفل ـــ للسيطرة على الموقف عن طريق تمثله ، وكأنما هو قد أراد لنفسه الاندماج فى صميم نظام المقال (أو الحديث) السائد فى بيئته ، من خلال تكراره لكلمتى « فورت » و « دا » ، اللتين كانتا بمثابة رمزين أو إشارتين إلى كلمتى « الحضور » و « الغياب » المتكررتين باستمرار فى علاقته بأمه !. وحينما يقول لاكان ـــ تعقيبا على المثال السابق ـــ إن « الرمز » هو أولا وقبل كل شيء

عملية قتل للشيء ، فإنه يعنى بذلك أن القدرة المطلقة التي يملكها النظام الرمزى هى التي تكون ، — أو إن شئت فقل تنشئ — الذات ، لكي لا تلبث أن تقتادها ، في صميم وحدتها ، نحو « ديالكتيك الرغبة » ، وقد أصبحت رغبة فى الآخر . والواقع أننا لو تساءلنا عن مصدر تلك اللغة التي تتكلم عبر كل فجوات المقال البشرى العادى ، لوجدنا أن هذا المصدر إنما هو **الرغبة** وهى تتخذ شكلا أو صورة من خلال هذا الاتجاه . وآية ذلك أن الذات لا تتعرف على ذاتها إلا من خلال « الآخر » ، إن لم نقل بأنها لا تشعر بذاتها ولا تتكون اللهم إلا عبر ذلك « الآخر » . ولكنها لا تملك بلوغ هذه المرحلة إلا من خلال وساطة اللغة . ولهذا فإن اللحظة التي تكتسب فيها « الرغبة » طابعا إنسانيا ، إنما هى اللحظة التي تتم فيها ولادة الطفل داخل العالم اللغوى . والحق أن الكلام — بمعنى ما من المعانى — قتل للشيء ، وهذا القتل نفسه تخليد للرغبة ، نظرا لأن من شأنه أن يحيل « الشيء » إلى « رمز » . والرغبة تتحدد من خلال اللغة ، دون أن يكون فى استطاعة اللغة — مع ذلك — أن تجيء مساوية لها تماما . وإذن فإن السبيل الأوحد إلى تحرير كلام الذات إنما يكون باستدراجه إلى صميم عالم رغبته ، بحيث يصل إلى مستوى « **اللغة الأولى** » التي يستطيع عندها أن يتكلم من حيث لا يدرى ! واللغة — فى أصلها — رسالة مجعولة للتبليغ : لأنها موجهة للآخرين ، وبالتالى فإنها لا بد من أن تسمع ! ولكنها لا تستوعب بتمامها فى صميم الدلالة الصريحة التي يرمى إليها المتكلم ، وكأنها محصورة بأسرها فى نواياه ، وإنما هى مرتبطة أيضا بالكيان الكلى (أو الشمولى) للذات ، أعنى بتلك الحقيقة الديناميكية الخفية التي يسميها فرويد باسم « **اللاشعور** » ولهذا يقرر فرويد أن « **لا شعور الذات إنما هو حديث (أو مقال) الآخر** » : بمعنى أن كل الدلالات الخفية للذات إنما تتكون — من حيث هى خفية — فى صميم التعليق الواقعى أو الخيالى الذى يصدره « الآخر » على تعبير الذات بصراحة عن نفسها . وكان لاكان — منذ عام ١٩٣٦ — قد حلل فى دراسته المسماه « مرحلة المرآة » تلك اللحظة الارتقائية التي يصل إليها الطفل (بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر) حينما يتمكن من بلوغ أول تخطيط أولى للذاتية . وآية ذلك أن الطفل يدرك — فى صميم صورته المرئية الخاصة ، أو فى الصورة المرئية للآخرين — « شكلا » يخلع عليه تلك الوحدة الجسمية التي ما يزال هو مفتقرا إليها ، ومن ثم فإنه يعمد إلى تقمص تلك « الصورة » . ومعنى هذا أن الصلة بين الذات وغيرها من الذوات هى — منذ البداية — صلة متخيلة ، تكشف عن الطابع الخيالى الذى تتسم به الذات المتكونة ،

بادئ ذى بدء ، باعتبارها « ذاتا مثالية » ، أو « نواة للتقمصات الثانوية » (التالية) .
ومن هنا فإن « مرحلة المرآة » هى التى تشكل وظيفة « الأنا » ، من حيث هو علاقة بالآخرين ، وعلاقة بالذات ، وإذا كان من شأن الكلام — فى هذه المرحلة — أن يصبح أمرا ميسرا ، فذلك لأن الكلام ليس مجرد حديث للذات مع نفسها ، بل هو حديث للذات مع غيرها من الذوات . والحق أن اللغة قبل أن تعنى هذا الشيء أو ذاك ، فإنها موجهة إلى هذا الشخص أو ذاك ، ومن ثم فإنها ذات دلالة بالنسبة إلى هذا الشخص أو ذاك — وهذا هو السبب فى أن فرويد يقول عن اللاشعور إنه « يتكلم » ، وإنه من الممكن أن « يسمع » ! ولكن المهم — فيما يقول لاكان — أن كل كلام لا بد من أن يكون كلاما لغويا ، ومن ثم فإنه لا بد لهذا الكلام من أن يجيء معبرا — بآلاف الأشكال — عن البنية الأولية للاشعور . وإذا كان من شأن الإنسان أن « يتكلم » ، فما ذلك إلا لأن « **الرمز** » — الذى نعبر « **الرغبة** » عن ذاتها من خلاله — قد خلق منه إنسانا ، وبالتالى فإنه يحيا انطلاقا من هذا الرمز ، مضفيا على نفسه طابعا إنسانيا أو طابعا غير إنسانى فى صميم هذا الرمز نفسه ! وربما كان الجهد الأكبر الذى قام به فرويد هو أنه قد ردنا إلى ذلك العالم **الرمزى** الذى سبق لنا أن نفذنا إليه ، إن لم نقل إننا قد ولدنا فيه من جديد ولادة ثانية ، حينما تجاوزنا تلك المرحلة التى لم نكن نملك فيها القدرة على الكلام ، ألا وهى مرحلة الطفولة المبكرة (مع العلم بأن كلمة « طفل » infans — فى اللاتينية — إنما تعنى من لا يتكلم) . وإذا كان لهذه اللغة طابع كلى (شمولى) : بمعنى أنها تقبل الترجمة إلى كافة الألسن ، فما ذلك إلا بسبب بساطة المدلول ، إذ أن رموز التحليل النفسى ، النابعة من تلاقى كل من الرغبة واللغة ، إنما تنصب كلها — مهما يكن من اختلافها وتنوعها وتعدد أشكالها — على البدن ، وعلاقات القربى ، وموضوعات الولادة ، والحياة ، والموت .

٥ — ٧ ولو أننا تساءلنا الآن عن مصدر تلك القوة المطلقة التى يتمتع بها « الرمز » (أو « الدال ») بالقياس إلى « الذات » التى تعبر عنه ، لوجدنا لدى لاكان الرد على هذا التساؤل فى تأويله الخاص للكشف الفرويدى ، حيث نراه يقول : « إن للاشعور بنية تشبه بنية اللغة . » صحيح أن المحلل النفسى كثيرا ما يجد نفسه بإزاء خليط من الرموز المهوشة التى قد لا يعرف فى البداية ماذا عساه صانع بها ، خصوصا حين يكون بإزاء مقتطفات صغيرة من الأحلام ، وأعراض مرضية لا يكاد يعرف دلالاتها أو المكانة التى

تشغلها فى صميم تاريخ المريض ، ومع ذلك فإن كل هذه الرموز (أو الدلالات) إنما تؤلف خيوطا متشابكة يمكن أن تلتحم فى نسيج واحد . والواقع أن من شأن الرمز (أو الدال) أن يعلو دائما على صميم « المادة » التى تعبر عنه . حقا إن « الدال » هو دائما « رمز » يشير إلى ضرب من « الغياب » absence ، ولكنه فى الوقت نفسه يملك « وحدة » تعبر عن انتسابه إلى ذات واحدة (فريدة) . ومن هنا فإن الحالة الهيستيرية التى أصيبت بها دورا Dora ، مع ما اقترن بها من سعال شديد — مثلا — لم تكن تملك أى معنى حقيقى اللهم إلا بالإحالة إلى تاريخ المريضة ومجموعة الرموز التى سيطرت على كل مرضها ، كما أن « هلوسة الأصبع المقطوع » — لدى رجل الذئاب — لم تكتسب كل قيمتها إلا بالقياس إلى مجموع المواد (أو العناصر) التى كشف عنها التحليل . والمهم أنه لا بد من النظر دائما إلى تلك « الدالات » أو « الرموز » على أنها متلاحمة ، ذات علاقات عضوية ، وكأن ثمة اتساقا نظريا يؤلف بين مجموعها فى وحدة كلية لها دلالتها .

لقد كان هزيود يقول : « إن الأمراض ، سواء أكانت مما يجىء بالنهار أو مما يجىء بالليل ، تزور الناس كيفما راق لها ، جالبة الألم لجماعة البشر الفانين ، ولكن فى صمت : لأن زيوس الإله الحكيم قد شاء أن يحرمها نعمة الكلام » ! وأما فرويد فقد أخذ على عاتقه أن يبين لنا أن هناك أمراضا تتكلم ، وأنه لا بد لنا من أن نتعلم كيف نفهم حقيقة ما تقوله ! صحيح أن « اللاشعور » يمثل — فى تاريخ كل إنسان — ذلك الفصل الفارغ ، أو الزائف ، أو المراقب ، ولكن من الممكن مع ذلك الكشف عن حقيقته من خلال آثار ، ووثائق ، ودلالات لفظية ، وتراث شخصى ، وكل ما من شأنه أن يسمح بفض أسرار « لغة » المرض النفسى . وليست دعوة « العودة إلى فرويد » — عند لاكان — سوى مجرد إبراز لأهمية « الكلام » باعتباره البعد الأساسى من أبعاد التحليل النفسى . وعلى حين أن بعض النزعات التحليلية قد وقعت فى شراك « النزعة النفسانية المتطرفة » لدرجة أنها كادت « تشيىء » الموجود البشرى ، نجد أن لاكان لا يريد للتحليل النفسى أن يهمل عنصر « التواصل اللغوى » بين المحلِّل والمحلَّل ، وإلا لأصبح من شأنه أن يقذف بالمريض إلى حالة من « الاغتراب » (أو الاستلاب ») : aliénation تزيف حقيقة التحليل النفسى الفرويدى . وبينما نلاحظ أن بعض الاتجاهات الأمريكية فى التحليل النفسى — كما سبق لنا القول — قد مالت إلى الانحراف به نحو

ضرب من التكيف الاجتماعى ، وكأن كل مهمته هى فرض نمط معين من أنماط السلوك ، نجد أن لاكان قد أراد للتحليل النفسى أن يسترد أولوية البعد الأساسى من أبعاده الأصلية ، ألا وهو بعد الكلام . وحينما أطلقت إحدى المريضات على العلاج بالتحليل — فى أول العهد به — اسم « العلاج بالكلام » talking cure ، فإنها لم تجانب الصواب ، نظرا لأنه ليس للتحليل النفسى من أدوات أو وسائط اللهم إلا « كلام المريض » ! والواقع أنه ليس ثمة كلام بدون جواب ، حتى وإن كان نصيبه هو الصمت ، ولكن على شرط أن يكون ثمة مستمع ، وهذا — على وجه التحديد — هو جوهر وظيفة المحلل ، صحيح أن المحلل هو ذلك الرجل الذى يعرف متى وكيف يصمت ، ولكن التلاقى بين المحلل والمريض لا بد من أن يتم على مستوى « القول » . وإذا كان المريض قد يضيق ذرعا — فى كثير من الأحيان — بصمت المحلل ، أو بعباراته الفارغة ، فإن هذا لن يمنع المحلل نفسه من الكشف عن « الحقيقة » من خلال « حواره » مع المريض ، خصوصا حين ينجح فى وضع يده على ما قد يكون فى أقاويل المريض من أوهام ذاتية ، أو يقين كاذب ، أو أخيلة سرابية ... إلخ .

٥ — ٨ وهنا يحمل لاكان بشدة على تلك الطرق التكنية الفعالة التى أصبح يلجأ إليها بعض أصحاب العلاج النفسى ، متنكرين بذلك لروح « التحليل النفسى » الذى هو مجرد « علاج » يقوم أولا وبالذات على « البعد اللغوى » أو « الوظيفة الكلامية » . والواقع أن الدلالة الحقيقية للتحليل النفسى — فيما يقول لاكان — إنما تكمن فى استعانته بوسائطه الخاصة — ألا وهى « اللغة » أو « الكلام » — من حيث أن « الكلام » هو الذى يخلع على وظائف الفرد كل ما لها من معنى أو دلالة . ولا شك أن « اللاشعور » يكون جزءا لا يتجزأ من « حديث » الذات الفردية فى تحققها عبر « البعد الاجتماعى » أو « الذاتية التبادلية » . ونحن نعرف أن الذات تبدأ التحليل النفسى بالحديث عن نفسها ، دون أن تتحدث إلى المحلل النفسى ، أو هى تتحدث إلى المحلل النفسى دون أن تتحدث عن نفسها . ولكنها حين تستطيع أن تتحدث إلى المحلل عن نفسها ، فهنالك لا بد — للتحليل من أن يكون قد انتهى ! ومعنى هذا أن « الذاتية » لا تتحقق إلا فى « التواصل بين الذوات » وبـ « التواصل بين الذوات » وليس اللاشعور سوى ذلك الجانب من جوانب الحديث الذى لا يقع تحت طائلة الشخص ، ومن ثم فإنه لا يملك إقامة نوع من الاستمرار أو الاتصال بينه وبين الجوانب الشعورية الأخرى من حديثة .

وليست مهمة المحلل النفسى سوى إزاحة النقاب عن ذلك الفصل المطوى من فصول التاريخ الشخصى للمريض ؛ وهو الفصل الذى كثيرًا ما يكون موسوما بطابع الفراغ أو الخواء ، حتى يتمكن من معاونة المريض على الاهتداء إليه أو التعرف عليه ، وبذلك يسمح له باستعادة كل تاريخه الزمنى وأخذه على عاتقه . ولا غرو ، فإن حقيقة تاريخ الذات ماثلة منذ البداية فى صميم الذات نفسها ، ولكنها خارجة عن طائلتها ، وكأن ليس للذات عليها يدان ، أو هى بالفعل لا تعرفها ، ولهذا فإنها تتجمد فى عملية آلية رتيبة من التكرار المستمر ! وإذا كان من شأن التحليل النفسى أن يقود الذات إلى نتيجة ما ، فما تلك النتيجة سوى عملية « حل شفرات » ، أو : « فض ألغاز » ، تقوم على التسليم بأن للاشعور منطقه الخاص . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن فرويد هو المبتكر لفصل جديد من فصول الإبستمولوجيا : ألا وهو « منطق الأخيلة » (أو التهيؤات) : fantosme . ومثل هذا الجهد التحليلى — فيما يقول لاكان — كثيرا ما يقتضى من صاحبه ضربا من الرياضة الصوفية ، إن لم نقل نوعا من الزهد والتقشف ! بل إن لاكان يمضى إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه ليس فى التحليل النفسى من « عائق » اللهم إلا ذلك الذى قد يجىء من قبل المحلل نفسه ! ومن هنا فإنه لا بد للمحلل من أن يستبعد كل نزعة نفسانية متطرفة ، مدركا فى الوقت نفسه أن كلام المريض موجه إلى صميم وجوده ، ومعنى هذا أن المحلل هو الإنسان الذى يمكن التحدث إليه ، أو هو الإنسان الذى يتحدث إليه بكل حرية . وليست مهمة المحلل سوى الإنصات إلى مطلب المريض ، حتى يتيسر لكل « دلالات » الذات أن تعود إلى الظهور من جديد ! ولهذا يقرر لاكان أنه لا بد للمحلل من أن يتخذ موقف الموجود « القادر على الإنصات » (على حد تعبير هيدجر) . ومن هنا فإن ما ينشده المحلل النفسى إنما هو « القول » الذى يحمل ضربا من « الاعتراف » أو « الإقرار » aveu ، على اعتبار أن فى الاعتراف للآخر ضربا من الاسترجاع الحقيقى للتاريخ من جانب الذات . وأما لحظة الفهم فى عملية التحليل النفسى فهى تلك اللحظة التى تدرك فيها الذات حقيقة تاريخها ، فى اتصاله بالمستقبل ، بحيث تجد نفسها فى « الرمز » بدلا من أن تبقى مستلبة فيه ! وإذا كان لاكان يقرر أيضا أن « زمانية » التحليل النفسى تتجاوز الزمانية الفردية البحتة ، فذلك لأنه يرى أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتاريخ الثقافى فى مجموعه ، على اعتبار أن هذا التاريخ لا يزيد عن كونه استمرارا للدال (أو الرمز) ؛ ذلك « الدال » الذى لا يؤثر ولا يعمل إلا باعتباره — بادئ ذى بدء — مفصولا عن دلالته .

وهنا قد يقول قائل : إنه ليس من جديد فى كل ما يقوله لاكان ، لأن فرويد قد سبقه إلى تأكيد كل هذه الحقائق ، خصوصا فى كتابه « تفسير الأحلام » حيث بين لنا أن للحلم بنية خاصة ، ألا وهى بنية اللغز ، أو الأحجية ، أو الطلسم ، الذى لا بد من العمل على فك رموزه ، أو فض شفراته . ونحن نسلم بأن فرويد قد فطن بالفعل إلى الدلالة الرمزية للأحلام ، فضلا عن أنه قد أظهرنا بوضوح فى كتابه « سيكوباثولوجية الحياة العادية » على أن « كل فعل فاشل هو قول ناجح » ؛ ولكن الجديد — لدى لاكان — إنما هو التشديد على ضرورة ارتداد التحليل النفسى إلى الكلام أو اللغة ، على اعتبار أن « البعد اللغوى » هو الدعامة الحقيقية للتحليل النفسى كله . ولعل هذا ما حدا بأحد الباحثين إلى القول بأن لاكان — مثله فى ذلك كمثل فرويد — لم يأخذ بعبارة جوته التى تقول : « فى البدء كان **الفعل** » ، بل هو قد آثر عليها عبارة صاحب الإنجيل التى كانت تقول : « فى البدء كانت **الكلمة** » . ومعنى هذا أن الشريعة التى تحكم الإنسان إنما هى شريعة اللغة ، مادام من شأن الرمز (أو على الأصح الدال) أن يخترق كل وجوده ، وأن يدعم كيانه ويؤسسه باعتباره إنسانا . وليس العرض العصابى — فى نظر لاكان — سوى « دال » لـ « مدلول » قد تم كبته فى أعماق الشعور ، وكأنما هو « رمز » قد سجل فوق رمال الجسد ، أو فوق نقاب المايا ، فأصبح يشارك فى اللغة بغموضه الدلالى (السيمانطيقى) . وحينما نجح فرويد فى حل شفرات تلك اللغة ، فهنالك استطاع أن يظهرنا على الرموز الأولى التى تعمل عملها فى الاضطرابات الهستيرية ، والمخاوف المرضية ، وشتى متاهات العصاب الحضارى . ومن هنا فإن « العصاب » — فيما يقول لاكان — هو الصورة الحديثة لما كان هيجل يسميه باسم « الوعى الشقى » . وآية ذلك أن هذا الوعى يحمل فى ذاته حقيقة يجهلها ، ولكن لا غنى له فى الوقت نفسه عن الاعتراف بها ؛ وهيهات لهذا الاعتراف (أو الإقرار) أن يتحقق ، اللهم إلا بواسطة كلام « المحلل » ، على اعتبار أن المحلل هو الذى يساعده على تحويل الموجود « **فى ذاته** » إلى موجود « **لذاته** » .

ولا يقتصر لاكان على القول بأن « الرمز » هو الذى يؤسس الوجود البشرى ، بل هو يحاول أيضا أن يشرح لنا بنية هذا « **الرمز** » (أو « **الدال** ») ، على نحو ما تتجلى فى صميم **اللاشعور** مستعينا فى ذلك بالنظرية اللغوية فى « الدلالة » عند فردينان دى سوسير . وهنا يقرر لاكان أنه لا بد لنا من تفسير العلاقة بين **الدال والمدلول** على اعتبار

أنها صلة لا تخلو من انفصال ، ما دام « الدال » المتضمن فى اللاشعور لا يحيل بالضرورة إلى « مدلول » واضح تماما . والحق أن للاشعور « بيانه » أو « بلاغته » الخاصة ، ولا بد لنا من العمل على اكتشاف بعض قواعد ذلك **البيان** أو تلك **البلاغة** rhétorique de l'incorscient . ولا كان يحصر هذه القواعد فى قاعدتين أساسيتين ، ألا وهما قاعدة « **الاستعارة** » métaphore وقاعدة « **الكناية** » : métonymie ، على اعتبار أن الأولى منهما تقوم على إحلال حد (أو لفظ) محل حد (أو لفظ) آخر ، فى حين أن الثانية تنحصر فى الاشارة إلى « جزء » من الموضوع على أنه يمثل « الكل » . ولا كان يذكرنا بأن « الاستعارة » تقابل ما سماه فرويد باسم « **الكبت** » ، فى حين أن « **الكناية** » تقابل ما أطلق عليه اسم « **التحويل** » (أو الإزاحة) . ولا سبيل لنا إلى فهم « عمل الحلم » ، اللهم إلا إذا انطلقنا من مثل هذا التحليل اللغوى الذى هو وحده الكفيل بإظهارنا على حقيقة (أو طبيعة) **منطق اللاشعور** .

٥ — ٩ ولئن يكن المقام هنا مما قد لا يتسع للافاضة فى الحديث عن كل « رموز » اللاشعور ، إلا أنه لا بد لنا مِنَ التوقف عند ذلك « الرمز » (أو الدال) الأساسى الذى قال عنه لاكان (محتذيا فى ذلك حذو فرويد نفسه) إنه الكفيل بتفسير « الرغبة » . وهنا يؤكد لاكان أن هذا الرمز الأساسى الذى تنتظم بالقياس إليه كل سلسلة الرموز ، والذى يتحكم — بالتالى — فى كل وجودنا ، إنما هو « **القضيب** » phallus . وليس المقصود بالقضيب هنا « عضو الذكورة » ، بل المقصود به ذلك « الرمز الجنسى » الذى يشير إلى النشاط الليبيدى ، سواء أكان ذلك عند الرجل أم المرأة . ونحن نعرف كيف أن التحليل الذى قام به فرويد لحالة الطفل : « هانز » Hans قد كشف لنا عن وجود « نزعة جنسية عامة » (لدى الطفل) تجعله ينسب وجود « قضيب » إلى سائر الموجودات البشرية . ومن ثم فإنه يتصور أن أى موجود لا يملك « قضيبا » (مثل أخته أو أمه) لا بد من أن يكون قد خضع لعملية « بتر » (أو « إخصاء ») . ولكن المهم أن الطفل — فى هذه المرحلة المبكرة من مراحل تطوره الجنسى — لا يضع « القضيب » فى مقابل « المهبل » (مع العلم بأن الفتاة الصغيرة تكاد تجهل كل شيء عن المهبل الموجود لديها) ، بل هو يقيم تقابلا بين « حالة امتلاك القضيب » ، و « حالة الإخصاء » (أو البتر التام) . ومن هنا فإن عضو الذكورة يقوم بدور « الرمز الجنسى » نفسه ، دون أن يكون مجرد « موضوع متخيل » لبعض التهيؤات أو الهلوسات بل دون أن يكون مجرد

« شيء واقعي » ، حسن أو سيئ ، جزئى أو داخلى ... إلخ . وحين يقول لاكان عن « القضيب » إنه : « **الدال الأساسى للاشعور** » ، فإنه يعنى بذلك أن القضيب لا يمثل مجرد واقعة جنسية هى بمثابة تحديد تجريبى لأحد الجنسين ، بل هو عبارة عن العضو الرمزى الذى يؤسس « **الجنسية** » بأسرها ، من حيث هو « نسق » و « بنية » تتحكم فى وجود كل من الرجل والمرأة على السواء ..

٥ — ١٠ وأما إذا انتقلنا الآن إلى مفهوم « اللاشعور » — على نحو ما يفهمه لاكان — فسنجد أنفسنا أولا بإزاء تلك **الصيغة** المشهورة التى تقول : « إن للاشعور بنية شبيهة ببنية اللغة » ، وهى صيغة تعنى بكل بساطة أن فى الإمكان التعبير عن آليات اللاشعور عن طريق بعض العمليات اللغوية ، أو بعض الأشكال البلاغية (أو البيانية) ، كما يظهر بوضوح من خلال عملية تكون الأعراض العصابية . ولكن دلالة هذه العبارة لا يمكن أن تنكشف لنا تماما اللهم إلا إذا ألحقناها بتلك الصيغة التى تقول : « **إن من شأن اللاشعور أن يؤدى عمله الوظيفى على نحو ما تؤديه اللغة بما لها من طابع بنيوى** .» . ولكن لاكان حريص كل الحرص على التفرقة بين « اللاشعور » — على نحو ما يتصوره بعض الفلاسفة (من أمثال ليبنتس ، وشوبنهاور ، وبرجسون) ، و « اللاشعور » — على نحو ما يتصوره فرويد — فعلى حين أن « اللاشعور الفلسفى » يشير إلى شيء مظلم ، غامض ، مجهول ، سواء أكان هذا الشيء متصلا بالإحساس ، أم بالوهم ، أم بالوراثة ، أم بالإرادة ، أم بالهوى . نجد أن « اللاشعور الفرويدى » لا يمثل « شيئا » يشغل « مكانا » بعينه ، فضلا عن أنه لا يشير إلى تلك « الدائرة » المحددة من دوائر الحياة النفسية ، ألا وهى الدائرة التى لا يمكن أن توصف بصفة « الوعى » أو « الشعور » . وحينما قال فرويد قولته المشهورة : « **إنه حيث كان « الهو » فهنالك لا بد للأنا أيضا من أن تجيء** » : Wo es war soll ich werden ، فإنه كان يريد بذلك أن يبين لنا أنه لم يقم فى داخل الشخصية تفرقة حاسمة بين « شعور » و« لاشعور » ، بل هو قد دعا إلى ضرب من التصالح بينهما . صحيح أن « اللاشعور » — كما قال لاكان — هو « **حديث الآخر** » ولكن « الآخر » فى حاجة إلىّ ، حتى يتم الاعتراف به من جانبى ! والواقع أن المهم فى مفهوم « اللاشعور » (على نحو ما صاغه فرويد) أنه تصور علمى قد تم نحته لتفسير بعض الظواهر الدينامية فى الحياة النفسية ، لا للإشارة إلى بعض الموضوعات المحددة أو المناطق المعينة فى صميم بناء الشخصية . ولهذا يقرر لاكان

أنه إذا كان لنا أن نحدد المكان الذى يشغله اللاشعور ، فلا بد لنا — بادئ ذى بدء — من أن نعمد إلى تنظيم آثار اللاشعور على شكل « نسق » أو « نظام » . ومعنى هذا أنه لا سبيل لنا إلى تعقل « اللاشعور » ، إلا إذا نجحنا فى تحويله إلى « بنية » ، بحيث يتسنى لنا اكتشافه والوقوف على معالمه من خلال عالم « اللغة » . ولعل هذا ما عناه لاكان حينما كتب يقول : « إن القوة السحرية للاشعور (على طريقة « افتح يا سمسم » !) إنما تنحصر فى كونه يملك تأثير الكلام ، بمعنى أنه هو نفسه بنية لغوية .» .

والحق أننا لو عدنا إلى بعض مؤلفات فرويد الشهيرة (من أمثال : « تفسير الأحلام » ، و « الأقاويل الفكاهية » (النكتة) ، و « الدراسة السيكو — باثولوجية للحياة العادية » ، فضلا عن تحليله لحالة هذيان الرئيس شريبر Schreber ، لوجدنا أن زعيم التحليل النفسى كان ينسب إلى « الحلم » بنية نحوية ، ولكن لاكان — تحت تأثير التقدم الذى أحرزته « علوم اللسان » على يد دى سوسير ومدرسته — قد استطاع أن يمضى إلى أبعد مما ذهب إليه فرويد ، فكان أن أظهرنا بوضوح على « بلاغة » (أو « بيان ») اللاشعور ، انطلاقا من بعض التفسيرات اللغوية لميكانيزمات العلاقة بين « الدال » و « المدلول » . وهنا تظهر القرابة الوثيقة بين كل من لاكان وليفى اشتراوس : فإن كلا منهما قد تأثر بدى سوسير ، وأخذ عنه فكرة « البنيات اللغوية » ، وإن كان لاكان قد استخدم « النموذج اللغوى » فى مضمار التحليل النفسى بينما استعان به ليفى اشتراوس فى مضمار « الأنثروبولوجيا » ولكن بيت القصيد هنا أن اللاشعور — فى نظر لاكان — لا بد من أن يبقى لغة مجهولة ، مستغلقة ، إلى أن يجيء المحلل النفسى فيقوم بعملية كشف رموز تلك اللغة وفض أسرارها ، خصوصا وأننا نعرف أن اللاشعور هو دائما « **حديث الآخر** » .

وليس « المحلل النفسانى » — فى نظر لاكان — مجرد مفسر يقوم بتأويل لغة اللاشعور ، وإنما هو أيضا معلم « الحقيقة » الذى « يتكلم » ، فتظهر « الحقيقة » إلى عالم الوجود من خلال « حديثه » ! فإذا ما تساءلنا : « ولكن من أين تأتى الحقيقة ؟» ، كان جواب لاكان على هذا السؤال ، أن ظهور الحقيقة رهن بجهد المحلل النفسانى حين ينجح فى التغلب على التجزئة أو التفكك الماثل فى حديث الفرد ، من أجل إعادة بناء (وحدته) ! وقد سبق لنا أن لاحظنا أن اللاشعور — عند لاكان — هو ذلك الجزء الخاص من أجزاء حديثى العينى — من حيث هو حديث متبادل يتم بينى

وبين غيرى من الذوات — والذى يفتقر إليه حديثى حتى يستعيد تكامله ، ويسترجع — بصفة خاصة — كل حقيقته ، وتبعا لذلك فإن مهمة المحلل النفسانى هى رأب الصدع ، حتى لا تبقى الذات منقسمة على نفسها ، غائبة عن ذاتها ! وهنا يجيء « الآخر » Autre فيكون بمثابة « الوسيط » الذى يقتاد « الذات » نحو « الحقيقة » ، وكأن من شأن « رسالتنا » الخاصة أن ترد إلينا — من خلال اللغة — عن طريق «الآخر» . وهذا ما يعبر عنه لاكان — على طريقته الخاصة — بقوله : « إن اللغة البشرية تؤلف ضربا من التواصل الذى فيه يتلقى المرسل من المستقبل صميم رسالته الخاصة ، ولكن بصورة معكوسة .» ومعنى هذا أن التحليل النفسى هو بمثابة « لعبة الحقيقة » التى تقوم على حركات الحضور والغياب ، والتى يجيء فيها « حديث الآخر » فيقوم هو بتأسيس « حديث الذات » . والصلة وثيقة عند لاكان بين « آخر اللاشعور » ، و « آخر » الرغبة ، ما دامت « رغبة الإنسان هى دائما رغبة فى الآخر » . والواقع أن « الآخر » ليس مجرد « موضوع » للرغبة ، وإنما هو من « الذات » بمثابة « المحل » أو « المصدر » الذى تنبعث منه كل أحاديث « لاشعورها » ! ولا شك أن لاكان هنا يجمع فى تصوره لهذا « **الآخر** » بين نظرية فرويد الواردة فى كتابه « تفسير الأحلام » من جهة ، وبين نظرية هيجل الواردة فى الجزء الأول من مؤلفه « فنومنولوجيا الروح » من جهة أخرى . وآية ذلك أننا نجد فرويد فى الكتاب المشار إليه يتحدث عن « المكان » الذى يشغله اللاشعور فيسميه باسم « المشهد الآخر » ؛ ومن المحتمل أن يكون لاكان قد استمد من هذا النص كل نظريته فى « اللاشعور » باعتباره « حديث الآخر » . وإذا كان الاقتراب من « مكان الآخر » (أو من هذا « المشهد الآخر » — على حد تعبير فرويد —) أمرا محظورا على الذات ، اللهم إلا فى اللحظات النادرة التى يتم فيها الغاء حالة « عدم التجانس » الموجودة بينهما ، فإن من شأن « العلاج » بالتحليل النفسى أن يكون هو السبيل إلى تحقق أمثال هذه اللحظات ، خصوصا وأنه هو الطريق الوحيد المؤدى إلى ظهور « الحقيقة » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن كلام المحلل النفسانى هو الوسيط الذى يجعل من الممكن إدراك « الحقيقة » المعقولة الكامنة فى حديث « الآخر » . ولن نتوقف عند الدراسة المطولة التى قام بها لاكان للاشعور على نحو ما تتجلى من خلال شتى أشكال « الذهان » (أو المرض العقلى) ، ولكن حسبنا أن نقول إن لاكان قد تابع فرويد فى دراسته لحالة « الرئيس شريبر » (الذى كان مصابا بضرب من

« البارانويا » ، كرد فعل أو كآلية دفاعية ضد الجنسية المثلية) ، وحالة « رجل الذئاب » (الذى كان مرضه العقلى وثيق الصلة بعقدة البتر أو الإخصاء) ، فاستطاع بذلك أن يثبت لنا دور « الرمزية اللاشعورية » فى كل عمليات « الكبت » ، و « النقل » ، و « التحويل » .. إلخ .

٥ — ١١ وأما فيما يتعلق بعلاقته بهيجل ، فإن لاكان يستمد من كتاب « فنومنولوجيا الروح » — كما قلنا — أصول نظريته فى تفسير « الرغبة » ، مستلهما فى الوقت نفسه نظرية فرويد المعروفة فى « الليبيدو » أو الطاقة الجنسية . وهنا يبدأ لاكان بالتفرقة بين « الحاجة » ، و « الطلب » ، و « الرغبة » ، فيقول إن « الحاجة » — فى جوهرها — فسيولوجية بحتة (كالحاجة إلى الماء أو الحاجة إلى السكر فى حالات الغيبوبة الناجمة عن نقص الأنسولين فى الدم) ، فى حين أن « الطلب » لا يقتصر على مجرد إشباع بعض الحاجات ، وإنما هو التماس لضرب من الحضور أو الغياب ، إن لم نقل بأنه فى صميمه « نداء للآخر » ، أو سعى وراء « الحب » . وكثيرا ما تجىء « الحاجة » فتلقى حجابا كثيفا على « الطلب » ، كما يحدث أحيانا حين يعرب الطفل عن « حاجته » إلى حلوى ، بينما يكون مطلبه الحقيقى هو التماس عطف أمه أو استثارة حبها له . وهنا قد ترفض الأم إعطاءه الحلوى التى يريد ، ولكنها قد تشبع مطلب الحب لديه ، بأن تعمد إلى تقبيله وضمه إلى صدرها ، أو هى قد تشبع حاجته إلى الحلوى فتعطيه كل ما يريد ، دون أن تفطن إلى ذلك « المطلب » الأساسى الذى يكمن من وراء تلك « الحاجة » . وقد يحدث فى بعض الأحيان أن يبادر الوالدان — مقدما — إلى إشباع كل حاجات طفلهما ، دون أن يفطنا إلى « مطلب الحب » الذى يكمن من وراء تلك « الحاجات » ، وعندئذ قد يصاب الطفل بما يصح أن نسميه باسم « فقدان الشهية النفسية » anorexie mentale (مع العلم بأن « الانتحار » نفسه كثيرا ما يكون هو الخاتمة الضرورية لهذه الحالة) . وأما « **الرغبة** » فهى شىء أكثر من مجرد « الحاجة » ، أو مجرد « الطلب » ؛ لأنها ليست مجرد « نداء » موجه للآخر من حيث هو آخر ، كما أنها ليست مجرد التماس للحب (كما هو الحال فى « الطلب ») ، وإنما هى — على حد تعبير هيجل — « **رغبة فى رغبة الآخر** » ، بمعنى أنها رغبة فى انتزاع « اعتراف الآخر » بصميم رغبة الذات ! وهذا ما يعبر عنه لاكان بقوله (مستلهما فى ذلك — بلا شك — مقالة هيجل) : « **إن رغبة الإنسان هى دائما رغبة فى الآخر** » .

وقبل أن نشرع فى شرح نظرية لاكان فى « الرغبة » ، لا بد لنا من أن نشير إلى أن العديد من المقولات الهيجلية قد ترددت على لسان لاكان فى « كتاباته » السيكولوجية ، ومن بينها — على وجه الخصوص — فكرة « الصراع حتى الموت » ، وفكرة « السيد المطلق » ، وفكرة « الاعتراف » (أو « الإقرار ») ، وفكرة « النفوذ » ، وفكرة « شريعة القلب » ، و « الوعى بالذات » ، و « دهاء العقل » ، و « المعرفة المطلقة » ... إلخ . ولكن الذى يعنينا هنا بصفة خاصة إنما هو « ديالكتيك السيد والعبد » الذى استمد منه لاكان أصول نظريته فى « الرغبة » . ونحن نعرف أن هذا « الديالكتيك » — عند هيجل — كان يمثل مرحلة الانتقال من « الوعى » إلى « الوعى بالذات » ، مع العلم بأن كل « ظاهريات الفكر » (أو « فنومنولوجيا الروح » إن هى إلا تأريخ لذلك الوعى الشقى الذى يسعى جاهدا فى سبيل الوصول إلى ضرب من اليقين بذاته ، من خلال رؤيته للصور الممثلة لصميم حقيقته الذاتية . ويحاول هذا الوعى — بادئ ذى بدء — أن يبحث عن حقيقته فى المتعة الخالصة أو الاستمتاع المحض بالموضوعات الحسية ، والعمل على تحطيمها أو القضاء عليها ، ولكنه لا يلبث أن يفشل فى هذا السبيل ، وبالتالى فإنه سرعان ما يدرك أنه هيهات له أن يعثر على تلك الحقيقة فى نطاق عالم الأشياء ، وأنه لا بد له من البحث عنها فى نطاق عالم الذوات ، بحيث ينشدها لدى وعى آخر يكون فى استطاعته أن يحبه أو أن يبغضه ، ويكون فى وسعه أن يمنحه ذلك « اليقين الذاتى » الذى هو العَلَم الأوحد على « الوعى بالذات » . ولا غرو . فإن أحدا لا يمكن أن « يعترف » به ، ويخلع على ذلك اليقين الذاتى حقيقة موضوعية ، ما خلا « الوعى الآخر » . ومن هنا فإن تلاقى هذين الوعيين — عند هيجل — لا بد من أن يتخذ طابع صراع حاد عنيف ، من أجل الظفر بالسيادة أو النفوذ ، بحيث يحاول كل وعى انتزاع « إقرار » الوعى الآخر أو اعترافه به ، دون أن يقر — هو — به أو يعترف له بأى نفوذ ! ولعل هذا هو ما قصد إليه هيجل حين قال عبارته المشهورة : « إن من شأن كل وعى أن ينشد موت الوعى الآخر » . ولكن ، لا ينبغى لأى من الطرفين — فى هذا الصراع الحاد من أجل الظفر بالسيادة أو النفوذ — أن يموت أو أن يختفى تماما من حلبة المعركة ، وإلا لما تحقق وصول « الوعى » إلى مستوى « الوعى بالذات » . وهنا يجىء « الوعى » الذى تقبل عن طيب خاطر المخاطرة المطلقة بحياته ، وارتضى لنفسه أن يفقد الحياة ذاتها فى سبيل الظفر بحقيقة « الوعى بالذات » ، فيصبح هو « السيد » . وأما ذلك « الوعى الآخر » الذى تراجع

أمام سطوة « السيد المطلق » ـــ ألا وهو الموت ـــ فإنه يصبح مجرد « عبد » . وسرعان ما يتحقق « السيد » من أنه قد أصبح أسيرا لضرب من الاعتراف الزائف : نظرا لأن الإنسان الذى أحاله « هو » (أى السيد) إلى مجرد « عبد » ، لم يعد يستطيع أن يقدم له اعترافا أصيلا (حقيقيا) يكون صادرا عن حريته ، ومن هنا فإنه لا بد للسيد من أن يجد نفسه فى « مأزق وجودى » . وعلى العكس من ذلك ، يستمر « العبد » فى عمله خائفا دائما من « السيد » ، لكى لا يلبث أن يدرك أنه هيهات له أن ينتزع « وعيه بذاته » اللهم إلا من الأشياء نفسها ، ومن ثم فإنه لا يجد بدا من العمل على تغيير العالم بحيث لا يصبح للسيد مكان فيه ! وعلى ضوء « ديالكتيك السيد والعبد » (عند هيجل) يحاول لاكان أن يشرح لنا دلالة الرغبة ، فنراه يقول « إن الرغبة هى دائما رغبة فى الآخر » ، بمعنى أن رغبة الإنسان هى دائما رغبة فى رغبة أخرى ، أو هى رغبة فى انتزاع اعتراف الآخر برغبتنا الخاصة . ولاكان يأخذ هنا عن هيجل فكرته فى « الوساطة » ، فيقول إنه ليس من شأن « رغبة » الإنسان أن تنشأ وتتأسس ، اللهم إلا من خلال « وساطة الآخر » : لأنها ـــ فى صميمها ـــ « رغبة » فى انتزاع « اعتراف » الآخر بها من حيث هى رغبة ! وليس معنى هذا أن « الآخر » هو الذى يملك مفاتيح (أو أسرار) الموضوع المرغوب فيه ، وإنما معناه أن الموضوع الأول للرغبة إنما هو أن تصبح موضعا للاعتراف ـــ (أو الاقرار) من قبل الآخر ! ولما كان « الآخر » ـــ عند لاكان ـــ هو فى آن واحد « موضوع الرغبة » ، و « علامة الذات بالدال (أو الرمز) » ، فإنه لا بد للرغبة من أن تصبح رغبة فى رغبة أخرى ، من حيث أن « رمزها » وموضوعها لا بد من أن يكون هو « القضيب » phallus . وهنا يوسع لاكان من مفهوم « القضيب » ، فلا يجعل منه فقط مجرد « موضوع للرغبة » ، أو مجرد « دال » أو « رمز » يشير إلى الطاقة الجنسية ، بل يجعل منه إيضا علما على ذلك «اللوغوس» الذى يجىء فيقترن بالرغبة ، مؤكدا فى الوقت نفسه أن « الأب » (من حيث هو حامل « القضيب ») إنما يمثل « القانون » : Loi .

٥ ـــ ١٢ ولو أننا أردنا الآن أن نفهم الدلالة الحقيقية للرغبة لدى الرجل البالغ ، فلا بد لنا بالضرورة من العودة إلى الرغبة لدى الطفل ، من أجل الوقوف على حقيقة تكون « عقدة أوديب » لدى الطفل ، على نحو ما يتصورها لاكان . وهنا نجد أن عملية انفصال الطفل عن « الوالد » الممثل لنفس الجنس ، من أجل الاتجاه نحو « الأم » الممثلة

للجنس الآخر ، لا بد من أن تمر — فى تطورها — بالمراحل الثلاث الآتية : ففى المرحلة الأولى يظن الطفل أنه حسبه — للظفر برضا أمه — أن « يتوحد » مع « موضوع » رغبتها ، ألا وهو « قضيب » الأب . وهكذا يتقمص الطفل ذلك العضو الذى تفتقر إليه الأم ، والذى يستطيع الأب أن يمنحه لها أو أن يمنعه عنها . بيد أن هذا « التوحد » — أو إن شئت فقل « التقمص » — بعيد كل البعد عن أن يحقق للأم — اللهم إلا فى بعض الحالات المرضية — الإشباع المطلوب . وسرعان ما يتحقق الطفل نفسه من أن هذا « التقمص » غير كاف ، وأنه لا يغنى فتيلا ، ومن ثم فإنه لا يلبث أن يدرك أنه هيهات له أن يشبع رغبة أمه ، ما دامت هذه الرغبة تهدف دائما إلى شىء هو فيما وراء كل ما يمكنه الوصول إليه . وهذا هو جوهر المرحلة الثانية من مراحل تطور العلاقة بين الطفل ووالديه . ثم تجىء المرحلة الثالثة والأخيرة فتعبر عن رغبة الطفل ، لا فى أن يكون هو نفسه « القضيب » الذى تفتقر إليه الأم . بل فى أن يصبح حاملا (أو مالكا) لهذا القضيب ، إن كان ولدا ، أو مرتقبا له من قبل الآخر ، إن كان بنتا ، وحينما لا يتحقق هذا التطور بنجاح ، فقد يظهر لدى الطفل « عصاب حُصَارىّ » يعبر عن حدوث ضرب من « التماس الكهربى » — إن صح هذا التعبير — بين « الرغبة » و « الطلب » (على نحو ما رأينا من قبل فى حالة « فقدان الشهية النفسية » ، التى هى عبارة عن حالة « تماس كهربى » بين « الحاجة » و « الطلب ») . وحسبنا أن نقوم بدراسة « الرغبة » لدى المريض المصاب بالحصار حتى نقف على صحة التحليل الذى يقدمه لنا لاكان فى هذا الصدد : فإنه لمن الواضح أن ثمة جدارا لا مرئيا ، غير قابل للعبور ، يفصل الرجل العصابى المصاب بالحصار عن موضوع « رغبته » — . والواقع أننا هنا بإزاء « جدار » هيهات للمريض أن يعبره ، مهما يكن من أمر تلك الأسماء المختلفة التى قد يطلق عليه ! بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال : إننا بإزاء « رغبة متناقضة » : لأنها ما تكاد تظهر إلى عالم الوجود ، حتى تعود فتقضى على نفسها بنفسها ! وحينما يتوجه الرجل المصاب بالحصار نحو المرأة ، فإنه لا يتوجه إليها مدفوعا بدافع « الرغبة » (على نحو ما تفهمها المرأة) ، بل تحت تأثير « مطلب » معين : ألا وهو مطلب الاعتراف به من حيث هو « رجل » ، وكأنما هو يلتمس لديها تأكيدا لصميم وجوده من حيث هو ذات ! وهذا ما يعبر عنه لاكان بقوله إن ثمة « تماسا كهربائيا » قد حدث بين « الرغبة » و « الطلب » عند الرجل العصابى المصاب بالحصار . ولا سبيل لنا إلى فهم هذا الخلط (أو الامتزاج) بين « الرغبة » و « الطلب » ، اللهم إلا بالرجوع إلى

« ديالكتيك الرغبة » لدى الطفل . وآية ذلك أن الرجل « الحصارى » قد بقى أسيرا لذلك « التقمص » (أو « التوحد » : Identification) الأولى : على اعتبار أنه قد بقى « هو نفسه » القضيب ، دون أن يتحول إلى « مالك » له ! : « il est le phallus, il ne l'a pas » . وهذا هو السبب فى أن باب الدخول إلى عالم « الرغبة » قد بقى موصدا أمامه ، وكأنما هو محظور عليه ! ولا كان يروى لنا — فى هذا المقام — حلما طريفا لرجل عصابى مصاب بمرض الحصار ، فيبين لنا كيف أن « رغبة » هذا الرجل لم تكن هى « امتلاك » القضيب ، بل كانت هى « التوحد » مع ذلك العضو الذى تفتقر إليه المرأة (وهى — هنا — الأم) ، خصوصا وأننا هنا بإزاء حالة « بتر » هيهات للطفل أن يتقبلها أو أن يتمكن من تمثلها !

ولا يتسع المقام هنا للدخول فى تفاصيل التحليل النفسى عند لاكان ، وإنما حسبنا أن نقول إن هذا التحليل يقوم على فض شفرات « اللاشعور » من حيث هو « لغة رمزية » ، مع العلم بأن كلمة « القضيب » عنده هى العلم الأكبر على هذه « الرمزية اللاشعورية » ، خصوصا وأنه ليس هناك (لدى فرويد ، وبالتالى لدى لاكان) سوى « ليبيدو » واحد ، ألا وهو ليبيدو الرجل . والفارق كبير بين هذه البنيوية الفرويدية من جهة ، وبين نظرية يونج فى النفس من جهة أخرى : لأن « البنيوية » ترفض بشدة القول بوجود « صور عامة » أو « أشكال أصلية » للطاقة الجنسية تستمد منها كل المعانى أو الدلالات ، فى حين أن يونج يتصور « النفس » على أنها « ذخيرة » أو « مستودع » يحمل فى أعماقه كل « الصور » أو « النماذج » التى قد تظهر فى « الأحلام » (مثلا) ، وكأننا نمضى من « المجرد » إلى « العينى » ، فى حين أن الحقيقة هى العكس تماما ، ما دمنا نمضى دائما من « العينى » إلى « المجرد » . ولا يقف لاكان عند هذا الحد ، بل إننا لنجده يهتم بإبراز دور « الرمزية » فى صميم الحياة النفسية للفرد ، إن لم نقل فى صميم التفكير العلمى للبشرية قاطبة ، لدرجة أنه يقرر فى أحد المواضع أنه لم يقم — لدى الإنسان — فى أى عصر من العصور تفكير آخر سوى التفكير الرمزى ، وأن ما نسميه فى اللغة الجارية باسم « الرياضيات » ليس إلا أعلى صورة من صور « الرمزية » فى نطاق هذا التفكير العلمى .

٥ — ١٣ بيد أن هذه « الرمزية اللغوية » التى اكتشفها فرويد — ومن بعده لاكان — على مستوى « اللاشعور » ، لدرجة أن « الوظيفة الرمزية » — عندهما — قد

أصبحت تمثل جوهر « الكشف التحليلى » ، قد دفعت ببعض رجالات علم اللغة أنفسهم — وعلى رأسهم بنفنست — Benveniste — إلى التساؤل عن الوظيفة الحقيقية للغة فى صميم هذا الاكتشاف الفرويدى . والواقع أن « رمز اللاشعور » — على الرغم من كل ما قاله فرويد وتلميذه لاكان — لا تمثل ظاهرة لغوية — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — ، وإنما هي ظاهرة عامة مشتركة بين العديد من الثقافات ، بغض النظر تماما عن مسألة اللغة . وآية ذلك أننا لو نظرنا (مثلا) إلى عملية « التحويل » أو عملية « التكثيف » ، لوجدنا أنفسنا بإزاء ظاهرتين تعملان على مستوى « الصورة الحسية » : image ، لا على مستوى النطق الصوتى ، أو التعبير الدلالى . وحين يعمد فرويد إلى تفسير الأحلام ، أو حين يقرر لاكان أننا نجد فى التحليل كل أشكال البلاغة الكلاسيكية ، فإن من الواضح أنهما ينتقلان بنا من مجال « اللغة » إلى مجال « الكلام » ، خصوصا وأن « البلاغة » لا تنصب على « اللغة » فى حد ذاتها بقدر ما تنصب على العمليات التى تصطنعها الذات فى تضاعيف « المقال » أو « الحديث » .
ونحن نعرف أنه إذا كانت « اللغة » نسقا أو نظاما مشتركا بين الجميع ، فإن « الحديث » هو فى آن واحد حامل الرسالة وأداة الفعل . وهذا هو السبب فى أنه كثيرا ما يقوم لدى الفرد ضرب من التناقض بين « الحديث » و « اللغة » . ولكن المحلل النفسى (الذى لا يجهل هذه التفرقة) يحاول فى العادة الامتداد إلى ما وراء « الرمزية » المتضمنة فى « اللغة » ، من أجل اكتشاف « رمزية » أخرى من نوع خاص ، ألا وهى تلك « الرمزية » النفسية اللاشعورية التى تعمل عملها من وراء ظهر الفرد ، لأنها تتجلى من خلال ما ينساه ويسقطه من حسابه ، أكثر مما تتجلى فيما قد يقوله أو ينطق به ؛ إن لم نقل إنها تتجلى بشكل أفعل وأوضح من خلال ما يكبته ويأبى التصريح به !
وحسبنا أن نعود إلى « الحلم » (مثلا) لكى نتحقق — فيما يقوله فرويد — من أنه يحمل منطقه الخاص الذى لا يعترف بمقولات « التعارض » و « التناقض » ، وكأنما هو لا يعرف أصلا مقوله « السلب » أو كلمة « لا » ! ولكن فرويد حين يقول إن من شأن دراسة تطور اللغة (وبصفة خاصة دراسة « سيمانطيقية » اللغات البدائية) أن تلقى الكثير من الأضواء على عملية تفسير الأحلام (أو دراسة لغة الحلم) ، فإن مثل هذا القول قد يوحى بأن « منطق اللغة » هو نفسه « منطق الحلم » ، وأن فى « اللغة » نفسها من مظاهر « التناقض » ، كل ما فى تهاويل « الأحلام » ! وإذا كان فرويد (وبعض مريديه من بعد) قد حاولوا الوصول إلى هذه النتيجة من خلال مضاربتهم

لبعض اللغات بعضها ببعض (كالألمانية والإنجليزية مثلا) ، فإن كل المحاولات التى قاموا بها لم تثبت لنا مطلقا وجود أى تماثل بين أساليب الحلم من جهة ، وبين العمليات المستخدمة فى اللغات (واللغات البدائية خصوصا) من جهة أخرى . ومهما يكن من أمر « التناقض » الذى قد تنطوى عليه معانى بعض الكلمات (فى هذه اللغة وتلك) ، فإنه لا يمكن أن تكون ثمة لغة تقوم فى تركيبها أصلا على علاقة التناقض ، ما دامت « اللغة » (أية لغة) هى منذ البداية « نظام » أو « نسق » من العلاقات . ومن هنا فإن كل الظواهر اللغوية شاهدة على خطأ ذلك التماثل المزعوم بين « منطق الحلم » من جهة ، ومنطق أية لغة واقعية من جهة أخرى . وقد كان الأجدى بفرويد — فيما يقول بنفنست — أن ينشد فى مجال « الشعر » و « الأسطورة » ، ما راح ينشده فى مجال اللغة (أو تاريخ اللغات) ، فإن من المحتمل جدا أن يعثر الباحث فى الكثير من الأعمال الأدبية السيريالية (مثلا) على منطق شبيه بمنطق الأحلام ! ومهما يكن من شىء ، فإن المهم — فى هذا المجال — هو إقامة تفرقة واضحة بين « رمزية اللاشعور » من جهة ، و « الرمزية اللغوية » (على نحو ما تتجلى فى هذا اللسان أو ذاك) من جهة أخرى . فعلى حين أن « الرمزية اللاشعورية » (على نحو ما تتجلى فى الحلم والعصاب) هى رمزية كلية شمولية عامة ، نجد أن لكل رمزية لغوية طابعها الخاص : نظرا لأن الفرد يتعلمها ويكتسبها من خلال احتكاكه بالعالم الثقافى المعين الذى يعيش فيه ، ويتكيف معه ، ويتوحد به ! هذا إلى أن الرموز اللغوية الأساسية (بكل ما لها من أساليب خاصة فى النظم أو التركيب) لا تنفصل — فى نظر الشخص — عن الأشياء نفسها ، وعن الخبرة التى يحصلها عن تلك الأشياء ، بحيث أنه ليصبح أقدر على التحكم فيها كلما أصبح فى وسعه إدراكها (أو اكتشافها) باعتبارها « وقائع » . وسرعان ما يتبين للشخص الذى يستوعب كل الرموز المتحققة فى ألفاظ اللغة (بكل ما فيها من كثرة أو تنوع) أن علاقة هذه الرموز بالأشياء التى تشير إليها ، لا تزيد عن كونها علاقة قابلة للملاحظة أو التقرير ، دون أن تكون قابلة للتفسير أو التبرير ، وعلى العكس من هذه « الرمزية » التى تتحقق من خلال علامات متعددة إلى غير ما حد ، والتى تنتظم على شكل أنسقة صورية متنوعة ومختلفة باختلاف اللغات نفسها ، نجد أن للرمزية اللاشعورية التى اكتشفها فرويد سمات نوعية محددة تؤلف معجما صغيرا مشتركا بين كافة الشعوب ، دون أن يكون الأفراد قد تعلموها أو اكتسبوها من خلال الوسط الثقافى الذى نشأوا فى كنفه . وفضلا عن ذلك ، فإن الصلة بين هذه الرموز وبين ما تشير إليه هى صلة من

نوع خاص : لأنها تتميز بثراء (أو خصوبة) — إن لم نقل تنوع — « الدال » signifiant ، مع توحد (أو أحادية) « المدلول » signifie : نظرا لأن من شأن المضمون أن يبقى مكبوتا ، فلا يكون فى وسعه أن يجد لنفسه منطلقا ، اللهم إلا تحت غطاء « الصور الحسية » ! وعلى العكس مما هو الحال فى العلامة اللفظية ، نجد أن هناك علاقة « تسبيب بالبواعث » motivation : بين تلك « الدالات » المتعددة ، وذلك « المدلول » الأوحد ، على اعتبار أن « التعاقب » الموجود بينهما — فى نظر فرويد — هو « تتابع سببى » أو « تعاقب على » ، دون أن يكون للنظم أو التركيب الذى تتسلسل وفقا له أى طابع منطقى ، ما دامت الرموز اللاشعورية — بطبيعتها — لا تخضع لأى مطلب منطقى . ولعل هذا ما حدا ببعض علماء اللغة إلى القول بأن رمزية اللاشعور هى أدخل فى باب « المقال » ، أو فى باب « الأسلوب » : style ، منها فى باب « اللغة » (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) . وآية ذلك أننا نجد فى هذه الرمزية اللاشعورية كل أساليب البيان (من استعارة ، وتشبيه ، وكناية ، وغير ذلك) على نحو ما تستخدمها الذات الفردية الواحدة ، فى عملية طرحها أو تجاهلها لدوافعها الوجدانية الخاصة التى تعمد إلى كبتها ، مستخدمة شتى صور الحلم أو الأسطورة .. إلخ . وهكذا نخلص إلى القول بأننا هنا بإزاء رمزية فريدة فى بابها ، فهى لا تندرج تحت باب « الرمزية اللغوية » العادية .

٥ — ١٤ — والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى نظرية لاكان القائلة بأن للاشعور « بنية » شبيهة بالبنية التى تتميز بها « اللغة » ، لوجدنا أن هذه النظرية قد استهدفت للكثير من الانتقادات ، حتى من جانب بعض تلاميذ لاكان ومريديه هم أنفسهم ! وهذا كونراد شترن G. Stern (مثلا) يبرز لنا صعوبة تحديد مكانة « الضمير النحوى » داخل نطاق الحلم والرغبة اللاشعورية ، متسائلا فى الوقت نفسه عن مدى احتمال تطبيق النموذج اللغوى فى مضمار التحليل النفسى ، وكأنما هو قد فطن إلى أن هذا التطبيق لن يقودنا فى خاتمة المطاف إلا إلى بعض المظاهر السطحية للاشعور الفرويدى ، على العكس مما زعمه لاكان حينما اعتبر « الاستعارة » هى التى تكون — فى الأصل — صميم الاشعور ، بمقتضى ذلك الفعل الذى تفرضه على « الدال » حين تجعل منه « مدلولا » لشىء آخر غير ذاته ! وهذا أندريه جرين A. Green يأخذ على الكثير من المحللين النفسيين اغفالهم لبعض نصوص فرويد المتأخرة ، من أجل التمسك ببعض كتاباته

القديمة ، خصوصا مؤلفات ١٩١٥ المتعلقة بـ « ماوراء علم النفس » ، مما جعلهم لا يدركون مدى « تعقد » مفهوم « اللاشعور » عند فرويد ، بكل ما ينطوى عليه من عتامة » : opacité وهو الأمر الذى أدى بهم إلى إغفال أهمية الجانب الوجدانى فى اللاشعور لحساب الجانب التمثيلى (أو التصورى) البحت ! هذا إلى أن البعض قد وجد فى « اللهو » — على نحو ما وصفه فرويد — « خليطا » ، أو « عماء » : chaos ، وكأنما هو « وعاء يغلى بكثرة من الانفعالات الهادرة الصاخبة » ، فلم يجد بدا من التساؤل عن مدى صحة قول لاكان بأن « الهو يتكلم » ، وأن « اللاشعور لغة لها بنيتها الخاصة » ؛ وكأن هؤلاء قد فطنوا إلى أن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن « الهو » يتمتم ، ويتهته ، ويتلعثم ، بدلا من القول بأنه ينطق ، ويتحدث ، ويتكلم ، أو كأنما هم لاحظوا ما فى مفهوم « البنية » من معانى « التنظيم » و « الاتساق » و « التماسك » ، فلم يسعهم سوى أن يرفضوا نظرية لاكان القائلة بأن للاشعور « بنية » شبيهة ببنية اللغة ! وإلا ، فقل لى — بربك — أية « بنية » تلك التى يمكن أن ننسبها إلى « اللاشعور » ، أو إلى « الهو » ، إذا كان لنا أن نقول مع فرويد إنه عبارة عن خليط من الحركات التى لا تخضع لقواعد الفكر المنطقية ، نظرا لأن مبدأ عدم التناقض — بالقياس إليها — لا وجود له على الإطلاق ؟ ألم يقل فرويد — بصريح العبارة — : « إن من شأن الانفعالات المتناقضة أن تبقى فى « الهو » ، دون أن تتعارض فيما بينها ، ودون أن يقضى بعضها على البعض الآخر » ؟ وإذن ألا يعنى « الهو » — فى نظر فرويد — مجرد اختفاء الذات المتسقة ، أو غياب مبدأ الاتساق ؟ إننا لو تصورنا اللغة على أنها مجرد « تلاصق » أو « تجاور » لبعض العناصر ، فربما كان فى استطاعتنا أن نقول — مع لاكان — إن للاشعور بنية كبنية اللغة ؛ وأما إذا تصورنا « اللغة » على أنها أداة تواصل الكثير من الأقاويل الدالة ، وإذا سلمنا بأننا نستطيع من خلال اللغة أن نقول شيئا ، فإن من واجبنا أن نقول مع فرويد « إن اللاشعور العارى المحض ، فى استقلال عن كل عملية كبت (الهو) عامر بالطاقة التى تجيئه من قبل الحوافز الفطرية ، ولكنه خال من كل تنظيم ، فضلا عن أنه لا يملك القدرة على تحريك أية إرادة عامة ... » . صحيح أن فرويد يحدثنا فى آخر كتابه « تفسير الأحلام » عن « ذات » تتقبل مسئولية أحلامها ، وكأنما هى قد أصبحت بمثابة « ذات حقيقية » قد حققت من الانسجام مع « الهو » ما يضمن لها « بنية » متسقة متكاملة ، ولكن من المؤكد أننا هنا بإزاء انتقال من حالة العماء والاختلاط والفوضى ، إلى حالة من التنظيم والتنسيق والبناء ، هى بمثابة تعبير عن

اكتساب « الهو » لطابع « البنية » . ومعنى هذا أن « حديث الهو » — فى خاتمة المطاف — ليس مجرد « لغة » عادية (تقوم على نسق من المتقابلات الضمنية) على طريقة دى سوسير وإنما هو مقال يحمل معنى « الخلاص » أو « التحرر » ، وكأنما هو « البشرى السعيدة » التى هى فاتحة « عهد المحبة » ! ولعل هذا ما عناه فرويد نفسه حين كتب يقول : « لقد ظهر بوضوح — من خلال تطور البشرية ، كما هو الحال أيضا من خلال تطور الفرد أن الحب هو الشىء الأساسى ، إن لم نقل إنه العامل الأوحد فى كل تاريخ الحضارة ، نظرا لأنه هو الذى تسبب فى الانتقال من مرحلة الأنانية إلى مرحلة الغيرية » . ولو كان لنا أن نضيف كلمة واحدة إلى ما قاله فرويد ، لقلنا إن هذا الانتقال قد تحقق — فى لحظة ما من اللحظات — من خلال « البنية » نفسها ، على شرط أن نتذكر دائما أنه حين تصبح للاشعور بنيته المتسقة ، فهنالك تكون « الذات » قد وصلت إلى ما تصبو إليه من انسجام ، وثراء ، وقوة ...

٥ — ١٥ وأما إذا انتقلنا الآن إلى المأخذ الأكبر الذى طالما وجه إلى لاكان — شأنه فى ذلك شأن غيره من البنيويين — فسنجد أنفسنا بإزاء اتهام خطير يصور لنا نظرية لاكان فى التحليل النفسى بصورة « نزعة **لا — إنسانية** » تضحى بـ « الذات » لحساب « البنية » ، وتعمل فى النهاية على استبعاد كل « إحساس بالمعاش » : sens vécu ، من أجل القضاء تماما على « الإنسان » ! وعلى الرغم من أن البعض قد وجد فى المشروع النهائى للاكان مجرد محاولة لاتخاذ « التحليل النفسى » وسيلة للاهتداء إلى الينابيع الأساسية لكل حياة بشرية سليمة ، يمكن أن تضمن للفرد السعادة ، والحرية ، والحقيقة ؛ إلا أن نزعة لاكان البنيوية السيكولوجية قد بدت للكثيرين — مع ذلك — مجرد تأكيد لتلك النظرية الرمزية اللاشعورية التى تجعل من القوة المطلقة « للدال » المحرك الأكبر للوجود البشرى بأسره . وآية ذلك أن لاكان قد تصور الإنسان على أنه مفعول لا فاعل ، مقود لا قائد ، معاش لا عائش ، وكأنما هو مسكون من قبل « معنى » يخترق كل وجوده ، دون أن يكون فى وسعه فهمه أو إدراك كنهه ! صحيح أن لاكان لا يسلم بتلك المعادلة الخاطئة التى توحد بين « الطفل » ، و « البدائى » ، و « العصابى » ، ولكنه يريد مع ذلك أن يظهرنا على العامل المشترك الذى يجمع بينهم من حيث علاقة كل منهم بـ « القانون » . والواقع أن السمة المشتركة بين هؤلاء الثلاثة أنهم جميعا « منفعلون » ، لا « فاعلون » :

فالطفل — مثلا — لا يستطيع أن يقدم لنا المبرر العقلى الكافى لتفسير « القانون » الذى يخضع له ؛ والرجل « البدائى » يجهل السبب الحقيقى الكامن من وراء القواعد الاجتماعية المتحكمة فى أنظمة الزواج بين أبناء العمومة الواحدة ، فى حين أن الرجل « العصابى » عاجز عن تفسير أصل الفعل الذى يحققه أو الحركة الروتينية التى يخضع لها . ولو كان لنا أن نستخدم تعبير لاكان ، لقلنا إن هؤلاء الثلاثة مسكونون من قبل « الدال » ، دون أن يكونوا هم الذين خلقوه أو أبدعوه . وهنا تظهر الصلة الوثيقة التى تجمع بين كل من ليفى اشتراوس (الإتنولوجى) ، ولاكان (المحلل النفسى) : فإن كلا منهما لا يرى أمامه سوى « ذوات خاضعة لقانون » ، ولا يفهم هذا القانون نفسه إلا على أنه نظام مندمج فى صميم « **البنية اللاشعورية** » . ولكن ، على حين أن اللاشعور عند ليفى اشتراوس هو لا شعور الماضى الجمعى ، نجد أن اللاشعور عند لاكان هو لا شعور الماضى الفردى ؛ وإن كان من شأن كل من العالم الإتنولوجى والمحلل النفسى (مثلهما فى ذلك كمثل الذات الجمعية والذات الفردية على السواء) أن يجهلا — قبليا (أو أوليا) — مثل هذا اللاشعور ، وكأن كل ما يعرفانه عنه أنه المجال الذى يمكن أن يتم فيه اكتشاف ذلك القانون : قانون المقال (أو الكلام) الذى تتجلى فيه قدرة « الدال » ، وسيطرة الثقافة على الطبيعة . ولا شك أن نقطة التلاقى التى تجمع بين كل من ليفى اشتراوس ولاكان — فى هذا المجال — إنما هى بعينها نقطة التلاقى التى تجمع أيضا بين أبحاث كل من هوسرل وفرويد ، ألا وهى « مسألة الدال » ، والاعتراف بما للرمز من قوة مطلقة فى مضمار الفكر البشرى . ولا يقف التشابه بين ليفى اشتراوس ولاكان عند حد التسليم بأهمية الوظيفة الرمزية ، أو استخدام النموذج اللغوى كأداة منهجية فى البحث ، وإنما نراه يمتد أيضا إلى محاولة الكشف عن معنى خفى ، ابتداء من بعض الظواهر أو الوقائع الظاهرة ، التى تنتمى إلى نفس النسق ، أو النظام اللاشعورى . ولكن ، على حين أن الفرض البنيوى (القائم على النموذج اللغوى) قد أتاح لليفى اشتراوس ، فى مضمار الأنثروبولوجيا ، فرصة الوصول إلى الكثير من النتائج العلمية الباهرة ، فإن التساؤل قد بقى قائما — فيما يتعلق بالتحليل النفسى — : « ترى هل يصلح النموذج اللغوى أساسا منهجيا لدراسة اللاشعور الفرويدى ؟ » أو بعبارة أخرى : هل نجح لاكان — عن طريق استخدامه لمناهج شبيهة بتلك التى استخدمها ليفى اشتراوس عند تحليله للاشعور الجمعى — فى الوصول إلى نتائج علمية باهرة فى تحليله للاشعور الفردى (الفرويدى) ؟ .. إن النقاد

ليختلفون — بلا شك — فى الأجوبة التى يقدمونها لنا على هذا التساؤل ، ولكنهم يجمعون — أو يكادون — على القول بأنه لا بد من النظر إلى عملية استخدام « البنية اللغوية » من أجل التعبير عن الأنشطة الفردية اللاشعورية ، على أنها مجرد « فرض » يساعد على الاستمرار فى البحث ، لا على أنها « عقيدة » أو « نظرية نهائية » ...

٥ — ١٦ ومرة أخرى نعود إلى تهمة « **اللا — إنسانية** » التى وجهت إلى لاكان — كما وجهت من قبل إلى كل من ليفى اشتراوس وفوكوه وألتوسير — فنقول إنه ربما كان المبرر الأوحد لهذا الاتهام ، أن لاكان ، مثله فى ذلك كمثل فرويد نفسه — قد نحى جانبا الذات الشاعرة ، كما استبعد الإحساس بالمعاش ، فلم يعد « الإنسان » فى نظره سوى مجرد ألعوبة فى يد « النظام » أو « النسق » ، إن لم نقل فى يد تلك « البنية » الرمزية اللاشعورية ! ولئن تكن تهمة « معارضة النزعة الإنسانية » ، التى وجهها الكثير من الباحثين (وعلى رأسهم دوفرن) إلى لاكان ، ماثلة فى صميم العمل الفرويدى نفسه ، إلا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن اكتشاف اللاشعور — سواء أكان ذلك عند فرويد أم عند لاكان — قد اتخذ طابع ثورة مضادة ، أو على الأقل مجرد قطيعة ، مع التراث الفلسفى الذى كان يعطى للذات مركز الصدارة فى عملية المعرفة . صحيح أن لاكان قد لا يرحب كثيرا بتلك النتائج الفلسفية (إن لم نقل الأيديولوجية) التى يستخلصها بعض النقاد من صميم عمله التحليلى العلمى ، ولكن من المؤكد — مع ذلك — أن اعتبار « الذات » (الموحدة) مجرد « غياب » أو « نقص » (إن لم نقل شبه « عدم ») هو من بين النتائج الفلسفية الحتمية التى تترتب بالضرورة على موقفه الإبستمولوجى . ولا بد لنا من أن نذكر القارئ — فى هذا الصدد — بأن فرويد نفسه كان يقول إن التحليل النفسى قد جاء ليسدد إلى الكرامة البشرية (أو الكبرياء البشرى) ضربة ثالثة ، بعد الضربتين اللتين كان قد سددا إليه كل من كوبرنيق وداروان ! ويحاول بعض أنصار فرويد ولاكان الدفاع عن موقف أصحاب هذه « البنيوية السيكولوجية » ، فيكتب أحدهم قائلا : « إن الإنسان الذى يموت اليوم [على أيدى البنيويين] ليس هو الإنسان الواقعى ، بلحمه ودمه ، وآلامه وعذابه ، بل هو مجرد صورة متحجرة ، محتضرة ، لذلك الإنسان الذى لم يستطع أن يقف فى وجه اكتشافات العلوم الإنسانية . وهل عاش الإنسان يوما إلا على صميم موته الخاص ، كما فعل القديس

أوغسطين ــ مثلا ــ حين سجل اعترافاته فسدد بذلك الضربة القاضية إلى الإنسان القديم ؟! » ونحن نترك للقارئ حرية الأخذ بهذا الدفاع أو رفضه ، ولكننا نعده بأن يكون لنا عود إلى قضية « **الإنسانية ، أو اللا ــ إنسانية** » ، حينما سيكون علينا ــ من بعد ــ أن نحاول وضع « البنيوية » في الميزان ، من أجل العمل على تقييمها « **إيديولوجيا** » .

« البنيـــة »

فى ميدان « الماركسية »

الفصل السادس

البنيوية الماركسية

٦ ــ ١ إذا كان قد أسس **لاكان** « بنيوية سيكولوجية » (أو على الأصح « بنيوية تحليلية ــ نفسية ») من خلال « **العودة إلى فرويد** » ، فإن ألتوسير ــ هو الآخر ــ قد أقام دعائم « بنيوية ماركسية » (ذات طابع **علمي** ، **لا إيديولوجي**) من خلال « **قراءة ماركس** » . وكما كانت « العودة إلى فرويد » ــ عند لاكان ــ أكثر من مجرد قراءة حرفية لنصوص واضع « التحليل النفسي » ، فإن « قراءة ماركس » أيضا ــ لدى ألتوسير ــ قد جاءت أكثر من مجرد تعليق لفظي على كتابات صاحب « المادية الجدلية » (أو « التاريخية ») . ولا بأس من أن نذكر القارئ هنا بما قلناه فيما سبق من أن ألتوسير نفسه يرفض إلحاق اسمه بأسماء دعاة البنيوية ، قائلا إنه ليس بمفكر بنيوى ، بل هو مجرد باحث ماركسي يحاول أن يكشف عما تنطوى عليه الماركسية من نزعة علمية ، مستندا في ذلك إلى الدور « الإبستمولوجى » الذى لعبته فكرة « **البنية** » في تفكير ماركس العلمى ، خلال المرحلة الأخيرة من مراحل تطوره العقلي . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير بصراحة حين كتب يقول : « إن الاتجاه العميق الذى يسود كل كتاباتى ــ على الرغم من الالتباسات اللفظية الراجعة إلى استخدام بعض المصطلحات ــ لا يرتبط بإيديولوجيا « **البنيوية** » ونحن نأمل أن يتمكن القارئ من وضع هذا التقرير ــ أو التحذير ــ موضع الاعتبار ، مع العمل على التحقق من صحته ، وبالتالى قبوله أو التسليم به » . وليس من شك عندنا في أن لدى ألتوسير من « **الماركسية** » ما يجعله أكثر من مجرد مفكر « **بنيوى** » ، ولكننا نميل إلى الظن ــ مع ذلك ــ بأن الجهد الأكبر الذى قام به ألتوسير قد انحصر في تزويد الماركسية بالنظرية **الإبستمولوجية** التي كانت تفتقر إليها (خصوصا في محيط الثقافة الفرنسية) ؛ وهو ما دعاه من جهة إلى العمل على تحرير الجدل الماركسي من براثن الجدل الهيجلي ، ومن جهة أخرى إلى القيام بمحاولة « جديدة » من أجل صبغ الماركسية بصبغة « بنيوية » معاصرة .

وقد قدم لنا لويس ألتوسير — حتى كتابة هذه السطور — عدة مؤلفات هامة ، نذكر من بينها « مونتسكيو : بين الفلسفة والتاريخ » (سنة ١٩٥٩) ، و« دفاعا عن ماركس » (سنة ١٩٦٥) ، و« قراءة رأس المال » (فى أربعة أجزاء ، ظهرت بالاشتراك مع بعض تلاميذه ، منذ سنة ١٩٦٥ حتى اليوم) ، و« لينين والفلسفة » (سنة ١٩٧٢) ، و« الرد على جون لويس » (سنة ١٩٧٣) .. إلخ . وإذا كان ألتوسير قد أطلق على المجموعة الفلسفية التى يشرف على إصدارها (عند ماسبيرو) اسم « **النظرية** » : Théorie ، فما ذلك إلا لأنه قد شاء لكل جهده الفلسفى أن يدور حول عملية إلقاء الأضواء على « المقال النظرى » — أو إن شئت فقل « المقال العلمى » — للماركسية . وقد صدر ألتوسير كتابه الأساسى المسمى : « دفاعا عن ماركس » بمقدمة هامة شرح لنا فيها اختفاء التفكير النظرى لدى كل الماركسيين الفرنسيين ، تحت تأثير انصرافهم التام إلى الصراع السياسى ، دون الاهتمام بتقديم أية مساهمة علمية جديدة — أو أصيلة — فى مضمار الفلسفة الماركسية . وعلى حين أن ألمانيا قد شهدت ظهور كل من ماركس وانجلز ، ثم كاوتسكى (الأول) من بعد ، كما ظهرت فى بولنده روزا لوكسمبورج ، واشتهر فى روسيا كل من لينين وبليخانوف ، كما عرفت إيطاليا فيلسوفين ماركسيين هامين ألا وهما بريولا وجرامشى ، فقد بقيت فرنسا مفتقرة إلى مفكرين ماركسيين حقيقيين يأخذون على عاتقهم مهمة القيام بالتنظير الفلسفى للماركسية ، أو العمل على إقامة فلسفة ماركسية بمعنى الكلمة ، بدلا من الاقتصار على اجترار الصيحة القائلة بانتهاء الفلسفة ، أو المناداة بموت الفلسفة من خلال « الفعل » ، وكأن التحقق السياسى هو الكفيل بالقضاء على كل تفكير فلسفى ماركسى ! ولكن إذا كان لا بد للفلسفة حتما من أن « تموت » ، فإن من واجبنا ألا نقبل لها موتا برجماتيا — دينيا ، أو مجرد موت وضعى (على طريقة بعض الباحثين الفرنسيين من المتمركسين) ، بل لا بد لنا من أن نهبها موتا يكون هو الموت الملائم لها أو الجدير بها ، ألا وهو « الموت الفلسفى » ! ولعل هذا هو العمل الذى أخذ ألتوسير على عاتقه القيام به ! أجل ، فقد راح ألتوسير يدرس الفلسفة دراسة « نقدية » (على نحو ما فعل ماركس بالنسبة إلى الاقتصاد السياسى) ، ولم يجد بدا عندئذ من المضى إلى الأشياء ذاتها ، من أجل التخلص نهائيا من كل « أيديولوجيا فلسفية » ، والانصراف بالكلية إلى دراسة « الواقع » . بيد أن ألتوسير سرعان ما تحقق من أن « الأيديولوجيا » التى أراد أن يدير ظهره لها ، هى فى الحقيقة قوة عنيدة صعبة المراس ، لأنها لا تكف عن

تهديد « وعينا بالأشياء الوضعية » ، ومحاصرة العلوم نفسها من كل صوب ، وإشاعة الغموض والاضطراب فى صميم السمات الواقعية للظواهر ! ومن هنا فقد وجد ألتوسير لزاما عليه أن يعهد إلى « الفلسفة » بمهمة التصدى أو المواجهة النقدية لذلك الوهم الإيديولوجى ، جاعلا منها مجرد وعى خالص بسيط بالعلم ، وكأنما هى قد أصبحت بتمامها مجرد سلاح نقدى ليس له من دور سوى القضاء على ذلك العدو الخارجى (ألا وهو « الإيديولوجيا ») ! ولا شك أن من شأن مثل هذه المهمة أن تضع نهاية للفلسفة نفسها مادامت تحيل كل كيانها ، وكل موضوعها ، إلى كيان العلم وموضوعه ، وإن كانت تستبقى الفلسفة — إلى حين — باعتبارها ذلك الوعى النقدى (الزائل) بالعلم ! وسواء تحدثنا هنا عن موت نقدى للفلسفة ، أم اقتصرنا على الحديث عن وجود فلسفى زائل (أو « سريع الزوال » — ، فإننا — فى كلتا الحالتين — إنما نعنى بذلك أنه لم يعد للفلسفة من دور تقوم به اللهم إلا هذا الدور النقدى الذى يضطرها إلى الاعتراف بالواقع ، والعودة إلى التاريخ (باعتباره الأب الحقيقى لسائر البشر ، ولكل الأفعال والأفكار البشرية) . وهكذا أصبح التفلسف — فى نظر ألتوسير — مجرد محاولة لمعاودة القيام بتلك الأوديسة النقدية التى كان ماركس الشاب قد أخذ على عاتقه القيام بها ، حينما راح يخترق تلك الطبقات الكثيفة من الأوهام التى كانت تقف حجر عثرة أمامه فى سبيل الوصول إلى « الواقع » ، بغية الالتقاء ، فى خاتمة المطاف — بأرض الموطن البشرى الأصلى ، ألا وهو « التاريخ » : مهد الواقع العينى ومصدر العلم الحقيقى ! ولم يكن بد لألتوسير فى هذا السبيل من أن يستبعد كل تاريخ الفلسفة ، مادام هذا التاريخ لا يزيد عن كونه مجرد سرد للأوهام التى تم تبديدها ، أو مجرد استعراض للظلمات التى أمكن اختراقها ! وأما التاريخ الوحيد الذى لا مناص من الاعتراف به فهو « تاريخ الواقع » الذى هو الحقيقة الوحيدة التى تفرض نفسها على كل بحث نقدى . وآية ذلك أن ماركس نفسه يعلن فى كتابه « الإيديولوجيا الألمانية » أنه : « ليس للفلسفة من تاريخ » ، مؤكدا بذلك أنه لا يمكن لمجموعة من الأحلام والأوهام (مهما يكن من اتصالها واستمرارها) أن تؤلف نسيجا تاريخيا محكما !

٦ — ٢ وقد جاء انتهاء عهد « الدوجماطيقية » — بعد موت ستالين — فكان بمثابة دعوة صريحة إلى معاودة النظر فى « الفلسفة الماركسية » من أجل العمل على تحديد

موقعها الحقيقى بين « الإيديولوجيا » و « العلم » . ولم يستطع ألتوسير أن يتصور الماركسية على أنها مجرد « وضعية علمية جديدة » (كما كان يصورها بعض أهل الدوجماطيقية من المتمركسين) ، فكان لا بد له من أن يسعى جاهدا فى سبيل القيام بعمل نظرى جديد ، يجمع بين الدقة والصرامة من جهة ، وبين الرغبة فى التأسيس المنهجى من جهة أخرى . وسرعال ما تحقق ألتوسير من أن الكثير من مشكلات الماركسية (سواء أكان ذلك قبل ظلام الدوجماطيقية أم أثناءه أم بعده) إنما يرجع — فى الجانب الأكبر منه — إلى « عدم اكتمال » الفلسفة الماركسية نفسها . صحيح أن « المفاهيم النظرية » موجودة لدى ماركس ، ولكنها مطوية فى تضاعيف مؤلفاته ، مندمجة فى طوايا « ممارسة نظرية » ، هى عبارة عن حديث (أو مقال) يدور حول موضوع ما (هو فى الغالب موضوع اقتصادى) ، ولكنه لا يعنى بتوضيح أسسه الابستمولوجية أو إلقاء الأضواء على صميم مفاهيمه العلمية الأساسية . ومن هنا فقد وقع فى ظن ألتوسير أن المهمة الأساسية التى أصبح لزاما على الفيلسوف الماركسى اليوم أن يضطلع بها ، إنما هى القيام بدراسة إبستمولوجية فى المجال النظرى البحت للماركسية ، من أجل إلقاء المزيد من الأضواء على سائر الحركات والممارسات التى تستلهم الفكر الماركسى أو المعرفة الماركسية . وحينما يقول ألتوسير إنه « قد أراد أن يخلع على الفلسفة الماركسية شيئا من الوجود أو الكيان النظرى ، فإنه لا يعنى بذلك سوى أنه قد أخذ على عاتقه معاودة « قراءة ماركس » ، من أجل العمل على فض ما قد يكون فى مقاله من شفرات أو ألغاز ، والكشف عن « البنية النظرية » للفكر الماركسى على نحو ما تبدو فى تضاعيف مؤلفاته .

« لقد جاءت نهاية الدوجماطيقية — فيما يقول ألتوسير — فوضعتنا وجها لوجه أمام هذه الحقيقة : ألا وهى أن الفلسفة الماركسية — التى وضع دعائمها ماركس حين أسس نظريته فى التاريخ — ، ما تزال — فى جانب كبير منها — مفتقرة إلى البناء أو الإنشاء ، مادام كل ما تم وضعه منها حتى الآن — كما قال لينين نفسه بحق — إن هو إلا حجر الزاوية فقط » ! وسرعان ما تحقق ألتوسير بوضوح من أن المشكلات النظرية التى كانت تواجه الماركسيين — بعد تداعى الدوجماطيقية الستالينية — لم تكن مجرد مشكلات مصطنعة أو زائفة ، وإنما كانت مشكلات إبستمولوجية حقيقية نجمت عن « عدم اكتمال » الفلسفة الماركسية نفسها . وكان ألتوسير من الجرأة بحيث آلى على

نفسه أن يخرج الماركسية من جمودها المذهبي ، وأن يحررها من قبضة أهل « الدوجماطيقية » الرسمية ، لكي يمضي بها نحو آفاق جديدة من البحث العلمي النظري ، مستلهما في ذلك بعض مبادئ « البنيوية » ، ومستعيرا من بعض الفلاسفة السابقين (مثل بشلار من جهة وجاك مارتان من جهة أخرى) مفهوم « القطيعة الإبستمولوجية » coupure épistémologique ، ومفهوم « الإشكالية » : problématique على التعاقب . وقبل أن نتعرض لشرح معنى هذين التصورين عند ألتوسير ، نرى لزاما علينا أن ننبه القارئ إلى أن ألتوسير نفسه قد لاحظ (خلال حديثه عن ماركس) « أن استعارة أي مفهوم مفرد — معزول عن سياقه — لا يمثل التزاما من جانب المستعير نحو السياق الذي انتزعه منه . » وحتى حين نكون بصدد عدة مفاهيم — لا مجرد مفهوم واحد — فإن المهم دائما هو المنظور أو « المجال الإبستمولوجي » الخاص الذي يسيطر بشموله ووحدته على كل تلك المفاهيم المستعارة من هنا أو هناك ! وعلى ذلك فإن الأفكار الكثيرة التي استعارها ألتوسير من ماركس ، وفرويد ، ولاكان ، وفوكوه (وغيرهم) لا تعني أنه قد قدم لنا مجرد محاولة توفيقية (أو تلفيقية) ، تقوم على التأليف بين « الماركسية » و « البنيوية » ، بل لا بد لنا من الاعتراف بأن ألتوسير قد استطاع أن ينتزع الاكتشاف الفرويدي للاشعور من سياقه السيكولوجي ، لكي يتخذ منه (على نحو ما فعل ليفي اشتراوس من قبل) وسيلة لتدعيم حتمية « المادية التاريخية » ، على المستوى الباطني الكامن فيما تحت « الشعور » . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير نفسه حين كتب يقول : « لقد بدأنا ندرك — منذ عهد فرويد — ماذا **يعني** الاستماع ، وبالتالي ماذا يعني الكلام (والصمت) ، فلم يعد خافيا علينا أن من شأن دلالة الكلام والاستماع أن تكشف لنا — فيما وراء المظهر الساذج أو البريء للكلام والاستماع — عن وجود أعماق دفينة يمكن تحديد أبعادها ، ألا وهي أعماق ذلك **الحديث الآخر** (أو إن شئت فقل **المقال المغاير** تماما) ، الذي هو مقال أو حديث اللاشعور » .

٦ — ٣ والواقع أن « القراءة » ليست من السهولة بما يتصور الكثيرون ، بدليل أن عددا غير قليل من الباحثين قد انتهوا إلى « قراءة ماركس » بشكل سطحي ، حرفي ، ساذج . ومهما يكن من أمر تلك « المعاني المباشرة » التي قد تضعها بين أيدينا مثل هذه « القراءة الساذجة » ، فإن من المؤكد أنها لا تزودنا بالمفاتيح الحقيقية لفهم روح

النص . وهنا تظهر الفائدة الكبرى التى اجتناها ألتوسير من دراسته لفرويد (خصوصا من خلال قراءته للاكان) : فقد تعلم ألتوسير من فرويد معنى « القراءة » الحقيقية ، وراح يطبق هذه الدروس على كتاب « رأس المال » ، من أجل « قراءة » ما بين السطور فى تضاعيف هذا العمل الماركسى الكبير . وهكذا كانت « قراءة » ألتوسير لكتاب « رأس المال » ، أداة علمية منهجية سمحت لفيلسوفنا بإرساء دعائم نظرية إبستمولوجية ماركسية ، أو على الأصح القيام بتكملة نظرية للفلسفة الماركسية . ولكن ، ليس معنى هذا أن ألتوسير قد شاء أن يفسر ماركس بالاستناد إلى فرويد ، بل لا بد لنا من أن نتذكر أن ألتوسير لا يفسر ماركس إلا بماركس نفسه ، لدرجة أنه يرفض تسمية فلسفته باسم « البنيوية الماركسية » ، خشية أن توحى هذه التسمية بأنه يقحم على الماركسية ايديولوجيا خارجية يلتجئ إليها من أجل تفسير الدلالة الحقيقية للفكر الماركسى . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن ماركس — فى نظر ألتوسير — **هو الألف والياء** ، ولكن بشرط أن نعرف كيف نستكشف الكلمات التى **كان** يهمس بها ، وتلك التى لم ينطق بها صراحة ، فلا نضطر الماركسية إلى التماس مبادئ تفسيرها خارجا عنها ، ولا نحوجها إلى البحث عن اتجاهات أو تأويلات أو تخريجات ، قد يكون من شأنها تحريف أو تشويه « أرثوذكسية النظرية الماركسية » (بكل ما لها من اتساق وتماسك) !

صحيح أن مثل هذه الخطوة المنهجية قد تنطوى على ضرب من « الدور » : لأنها تخضع « قراءة ماركس » للقراءة الماركسية نفسها ، إذ « تطبق على ماركس نفسه تلك **المفاهيم النظرية الماركسية** التى يمكن فى إطارها تعقل واقع التكوينات النظرية بصفة عامة » ؛ ولكن إذا لم تكن هناك — خارج هذه المفاهيم — أية قراءة ممكنة ، فكيف السبيل إذن إلى اكتشاف هذه المفاهيم فى نصوص ماركس ، بعد أن سلمنا بأنها ماثلة هناك بالفعل ، حتى يتسنى لنا أن نقرأها قراءة صحيحة؟ إن الرد على هذا التساؤل هو أن مثل هذا « الدور الإبستمولوجى » هو سمة هامة تميز كل « فلسفة تملك القدرة على تفسير **ذاتها** ، حين تأخذ على عاتقها أن تصبح موضوعا لذاتها » . والماركسية — من هذا الوجه هى الفلسفة الوحيدة — فيما يقول ألتوسير — التى تستطيع مواجهة هذا الاختبار — على المستوى النظرى — بنجاح تام . ومن هنا فإن « الفلسفة الماركسية » ، التى يعمل ألتوسير جاهدا فى سبيل الوصول إلى قراءتها قراءة صحيحة ، إنما هى تلك الفلسفة التى تنكشف لنا من خلال

« ديالكتيك » الذهاب والإياب ، من نص يزودنا بمفاتيح قراءته ، إلى قراءة نطبقها عليه من أجل الاهتداء إلى تلك المفاتيح نفسها فى داخله !

٦ — ٤ وإذن فإن كل شيء كامن فى ماركس نفسه ، مادام هو المعلم الأوحد الذى يعرفنا السبيل إلى قراءته . ولكن ، كيف يتسنى لنا أن نوجه إليه الأسئلة الصحيحة الملائمة ، حتى نتيح له الفرصة لتلقيننا دروسه على الوجه الأكمل ؟ إنه لمن الواضح هنا أن الجواب الصحيح رهن بحسن وضع السؤال . « وليست الإجابة هى التى تصنع الفلسفة ، وإنما يصنعها **السؤال** نفسه : أعنى المشكلة التى تطرحها الفلسفة . » وهذه الخطوة المنهجية على قدر كبير من الأهمية : لأنه لا سبيل لنا إلى فهم الديناميكية الباطنة لفكر ألتوسير ، بكل ما تنطوى عليه من إصرار عنيد لا يعرف الكلل ، اللهم إلا إذا نجحنا أولا فى الوقوف على العصب الحى المغذى لكل مبحثه الفلسفى . وماذا عسى أن يكون هذا المبحث ، بل أية دلالة يمكن أن ننسبها إليه ، لو لم يكن فى صميمه مجرد محاولة منهجية من أجل الاهتداء إلى السمات النوعية الباطنية الخاصة التى تميز النظرية الماركسية عن كل ما عداها ؟ والواقع أنه إذا كانت الماركسية — بحق — هى البشارة النظرية السعيدة التى تحملها إلينا الأزمنة الحديثة ، فلا بد لها بالضرورة من أن تكون نسيج وحدها ، فريدة فى بابها ، مختلفة اختلافا جذريا عن كل ما عداها من نظريات ! وتبعا لذلك ، فإن العمل الفلسفى الأساسى الذى لا بد للباحث الماركسى من القيام به ، إنما هو البرهنة على ما تتسم به الماركسية من « اختلاف نوعى » يميزها عن سائر فلسفات عصرها ، إن لم نقل عن الفلسفات قاطبة ، حتى يتجلى للجميع بوضوح المعنى الحقيقى الفريد الذى تنطوى عليه . ولو لم يكن ذلك كذلك ، لكان علينا أن نتخلى عن النظر إلى المؤلف الرئيسى لماركس — ألا وهو « رأس المال » — ، باعتباره « التأسيس الفعلى لمبحث جديد ، أو التشييد الحقيقى لعلم جديد » ، ولكان علينا بالتالى أن نكف عن النظر إلى الماركسية باعتبارها « حدثا حقيقيا ، وثورة نظرية » . وعلى العكس من ذلك ، إذا كانت الماركسية — كما يقول ألتوسير — هى بمثابة « بداية مطلقة لعلم جديد » ، فلا بد لها إذن من أن تتمايز عن كل ما عداها . وهذا هو السبب فى أن ألتوسير لا يكف عن الاهتمام بإلقاء الأضواء على هذا « الاختلاف النوعى » المميز للماركسية ، آخذا على عاتقه التمسك بهذه « النوعية » ، كما لو كانت نقطة الارتكاز المطلقة التى تستند إليها الدعامة

الحقيقية للفلسفة الماركسية كلها . وهكذا اكتست قراءة ماركس — فى نظر ألتوسير — بطابع عميق خطير : لأنها أصبحت فى جوهرها عملية إبستمولوجية تستهدف الوصول إلى اكتشاف الوحدة الفريدة المميزة للمقال الماركسى .وإذا كان ألتوسير يدعونا إلى تجاهل أسئلة علماء الاقتصاد ، والمؤرخين ، والمناطقة ، من أجل الاقتصار على الاهتمام بالسؤال النظرى أو الإبستمولوجى ، فذلك لأنه قد وجد أن كل تلك الأسئلة لا تمضى إلى قلب « **الممارسة النظرية** » الجديدة التى دعا إليها ماركس ! ومعنى هذا أن ألتوسير حين يقرأ ماركس ، فإنه لا يقرأه إلا باعتباره فيلسوفا ، كما أن القراءة التى يقترحها علينا (وهى فى صميمها نابعة من صميم درس القراءة الذى قدمه لنا ماركس نفسه) إنما تستند إلى تساؤل فلسفى محدد ، ألا وهو « مسألة المقال العلمى « . ولا غرو ، فإن ماركس نفسه — حين كان مجرد قارئ — قد وجه هذا السؤال إلى المؤلفين الذين كان يقرأ لهم ، وبالتالى فإنه لم يكتشف نظريته الجدلية والمادية إلا من خلال وقوفه على ما حفلت به كتابات السابقين من أخطاء إبستمولوجية ، وعثرات تصورية ، وضروب تعمية إيديولوجية . وإذن ، فإن « مشكلة المقال العلمى » هى الخيط الرئيسى الذى يرتبط به — فى نظر ألتوسير — « الاختلاف النوعى » المميز للماركسية بوصفها « نظرية علمية » .

٦ — ٥ أما وقد شاء ألتوسير أن يمضى إلى « مدرسة ماركس » حتى يتعلم منه « فن القراءة » ، اقتناعا منه بأن ماركس هو المعلم الأوحد الذى يستطيع بحق أن يعطيه دروسا فى النظرية الماركسية ، فقد أصبح لزاما عليه أن يشرح لنا أسرار « فن القراءة » عند أستاذه ماركس ! والواقع أن المتأمل فى كتب ماركس يجد تطبيقا عمليا لمنهجه الخاص فى القراءة : لأنه يدعم نصوصه دائما بمجموعة هائلة من الاستشهادات ، لا لمجرد حرصه على الأمانة العلمية ورغبته فى إعطاء ما لقيصر لقيصر ، ولكن لأنه يجد فى تلك الاستشهادات « الشروط النظرية لعملية الكشف (أو الاستكشاف) التى يقوم بها . » ولو أننا أخذنا كلمة « **اشكالية** » بمعنى « الوحدة الباطنية لأى تفكير » ، أو بمعنى « الماهية الدفينة لأية مجموعة أيديولوجية من النصوص » ، لكان فى وسعنا أن نقول إن ماركس لم يستطع أن يحدد **إشكاليته** الخاصة إلا من خلال تمييزه لشتى « الألاعيب اللفظية » (أو إن شئت فقل التوريات والاستعارات والرموز والتشبيهات) التى انطوت عليها **إشكاليات** الكتاب والمؤلفين الذين أخذ عنهم

واستشهد بهم ، دون أن يفطنوا هم أنفسهم اليها ، أو دون أن يكونوا على وعى بها . وحين يقول ألتوسير إن تعليقات ماركس على الكثير من النصوص التى يوردها هى عبارة عن « بروتوكولات للقراءة » ، فإنه يعنى بذلك أن القراءة الماركسية للنصوص قراءة عميقة تستشف المعانى الدفينة من وراء عثرات الأقلام ، وسقطات اللسان ، وفراغات النصوص ، وكأن ماركس يقرأ ما بين السطور ، أو كأننا منذ البداية بإزاء **قارئ** يقرأ أمامنا بصوت مرتفع » ! وربما كانت السمة الأولى المميزة لقراءة ماركس أنها ليست « **قراءة ساذجة** » تجد فى النص « تجليا » للمعنى ، وكأنما هى تقرأ من كتاب مفتوح ، أو كأن « الواقع » نفسه « مقال ناطق » يتكلم بلسان حالة ، وإنما هى « **قراءة تشخيصية** » lecture symptomale تقوم على اكتشاف « الكلام » من وراء « الصمت » ، وإدراك « المعنى » من خلال « السياق » ، وتمييز « العناصر » بالرجوع إلى صميم « البنية » نفسها . وإذا كان ماركس — فيما يقول ألتوسير — قد رفض « القراءة الساذجة » ، فذلك لأنها تبدو كما لو كانت « فعلا دينيا » يربط المعرفة بالوجود ، والتعبير بالمعنى ، وكأن ثمة « لوغوس » أو « حقيقة » ، تسكن « اللفظ » ، أو تقبع فى باطن « النص » ! وحتى حين تعمد « القراءة الساذجة » — فى بعض الأحيان — إلى منهج المقارنة ، فإنها لا تعرف كيف تستخدمه ، لأنها تضع المتشابه والمختلف جنبا إلى جنب ، دون أن تفطن إلى أنها قد انتزعت العناصر والمفاهيم من صميم سياقها الخاص ، فى حين أن المقارنة السليمة لا بد من أن تتخذ نقطة انطلاقها من « المرجع » أو « مركز الإحالة » الذى تندمج فيه كل العناصر : أعنى ذلك « المجموع » الذى يطلق عليه ألتوسير اسم « **الإشكالية** » والذى هو بمثابة « الكل » المتضمن لكافة العناصر ، إن لم نقل إنه هو الذى ينظمها تنظيما بنيويا ، ويخلع عليها دلالتها الحقيقية ، ويحدد لكل منها دوره الخاص فى نطاق « المجال المعرفى » العام . هذا إلى أن القراءة الساذجة — فيما يقول ألتوسير — كثيرا ما تقع ضحية لذلك الوهم الإبستمولوجى الخاطئ الذى لا يتصور « المعرفة » إلا على أنها « عيان » أو « رؤية » لوضوع معين ، أو « قراءة » لنص محدد ، وكأن « المعرفة » مجرد « قراءة » (فى سماء مفتوحة) للماهية فى صميم الوجود ! ولا شك أن ماركس — حينما نجح فى الانفصال عن هيجل — فإنه (على حد تعبير ألتوسير) قد استطاع أن يحطم العلاقات السحرية التى تربط اللوغوس بالواقع ، مبددا بذلك الأسطورة الدينية الهيجلية التى كانت ترى فى مقولات الوجود مجرد صورة طبق الأصل

من مقولات الفكر ! وفضلا عن ذلك ، فإن القراءة الساذجة كثيرا ما تقف عند ضرب من الفهم السطحي الذي يقتصر (مثلا) على القول بأن « آدم سميث لم ير هذا الذي رآه ماركس » ، أو « إن ماركس قد تدارك ما اتسم به نظر سميث من قصور » « = قصر نظر) ... إلخ ! ولكن أمثال هذه المقارنات السطحية لا تسمح لنا — فيما يقول ألتوسير — باكتشاف « السمات النوعية » المميزة للنظرية الماركسية ، لأنها لا تفطن إلى اختلاف « إشكالية » ماركس عن إشكالية سميث ، أو فويرباخ ، أو هيجل ، أو غيرهم ! وإذا كان ألتوسير حريصا — بصفة خاصة — على رفض أمثال هذه التفسيرات ، فذلك لأنها تتصور دائما وجود ضرب من « الاتصال » أو « الاستمرار » بين ماركس وهؤلاء ، لدرجة أن النص الماركسي القائل بأن ماركس قلب وضع الجدل الهيجلي ، فجعله يسير على قدميه ، بعد أن كان يسير على رأسه ، كثيرا ما يحمل على محمل الاستمرار أو الاتصال « مادام الإنسان الذي يسير على قدميه ، بعد أن كان يسير على رأسه ، يبقى دائما هو هو (بمعنى أنه نفس الإنسان) » !! .

٦ — ٦ ولكن ، لماذا يأبى ألتوسير أن يقيم قراءته لماركس على أساس « قراءة هيجل » ، وكأن ماركس لم يكن يوما تلميذا لهيجل ، أو كأن ليس ثمة أدنى صلة بين جدل ماركس وجدل هيجل ؟ الواقع أن ماركس — فيما قال ألتوسير — قد مر في تطوره بمرحلة كانطية — فشتية ، ثم أصبح من بعد صاحب اتجاه إنساني فيورباخي ، ولكنه لم يمر يوما بمرحلة هيجلية صريحة ؛ لدرجة أن ألتوسير يزعم أن القول بأن ماركس الشاب كان هيجليا لا يزيد عن كونه مجرد حديث خرافة ! صحيح أن ماركس قد قال بصريح العبارة في مقدمة كتابه « رأس المال » : « إننا نجد الجدل لدى هيجل واقفا على رأسه ، وبالتالي فإنه لا بد لنا من أن نعيده مرة أخرى إلى وضعه الصحيح ، لاكتشاف اللب العقلاني داخل القشرة الصوفية » ، ولكن ألتوسير يرى أن هذه العبارة المجازية قابلة للتأويل ، وأن ماركس نفسه قد اعترف — في مواضع أخرى — بأن « الجدل قد وقع تحت ضرب من التعمية الصوفية بين يدي هيجل » ! ومن هنا فقد راح ألتوسير يبين لنا كيف أن « بنية » الجدل الماركسي مختلفة تماما عن بنية الجدل الهيجلي ، خصوصا وأن جدل ماركس قد قام على فهم تعددي معقد للتناقض ، بينما ظل جدل هيجل مستندا إلى نظرة واحدية تبسيطية للتناقض ، فضلا عن أن ماركس

لم يعتنق يوما نظرية هيجل فى « وحدة الأضداد » . وليس حرص ألتوسير على طرد شبح هيجل من الفلسفة الماركسية سوى مجرد محاولة لتحرير « المادية الجدلية » من كل آثار « الإيديولوجيا الألمانية » ، خصوصا فى صورتها الهيجلية المثالية .

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند مفهوم « القطيعة الإبستمولوجية » ، الذى قلنا أن ألتوسير قد استعاره من بشلار ، للإشارة إلى انفصال ماركس عن موقفه الفلسفى أو « الإيديولوجى » السابق ، من أجل اتخاذ موقف نظرى علمى جديد . والحق أن ماركس وانجلز حينما قررا عام ١٨٤٥ أنهما أخذا على عاتقهما تقديم وجهة نظر جديدة معارضة لوجهة نظر الفلسفة الألمانية الإيديولوجية ، وحينما أعلنا عن رغبتهما فى « تصفية حسابهما مع وعيهما الفلسفى السابق » ، فإنهما قد عبرا بذلك صراحة عن انتهاء عهد « الإيديولوجيا » فى تفكيرهما الفلسفى . وحينما كتب ماركس — فى أطروحته المشهورة عن فويرباخ — يقول : « إن الفلاسفة قد صرفوا كل اهتماماتهم حتى الآن إلى تفسير العالم على أنحاء متعددة ، فى حين أن بيت القصيد هو تغييره » ، فإن هذه الأطروحة — فيما يقول ألتوسير — قد كانت بمثابة إعلان للقطيعة مع « الفلسفة » ، تمهيدا لإفساح المجال أمام « علم » جديد لا بد من العمل على إرساء دعائمه ، ليحل محل « الإيديولوجيا » الفلسفية . أما هذه « القطيعة الإبستمولوجية » فإنها — فى نظر ألتوسير — تقسم فكر ماركس إلى مرحلتين كبيرين أساسيتين ، ألا وهما :

(١) المرحلة الإيديولوجية السابقة على قطيعة سنة ١٨٤٥ .

(٢)المرحلة العلمية اللاحقة لقطيعة سنة ١٨٤٥ .

ولو أننا نظرنا إلى مرحلة الشباب عند ماركس (١٨٤٠ — ١٨٤٥) ، لوجدنا أنها تنقسم إلى مرحلتين : مرحلة عقلانية ليبرالية ، تشتمل على كل المقالات التى كتبها ماركس على صفحات « الجريدة الرينانية » من سنة ١٨٤٠ إلى سنة ١٨٤٢ ، وكان ماركس خلالها متأثرا بكل من كانط وفيشته ، فكان صاحب نزعة إنسانية أخلاقية ، ثم مرحلة عقلانية جماعية ، امتدت من سنة ١٨٤٢ إلى سنة ١٨٤٥ ، وكان ماركس خلالها متأثرا بنزعة إنسانية (أنثروبولوجية) ذات طابع فويرباخى . وأما الفترة الثانية من تطور ماركس العقلى ، فإن من الممكن أيضا تقسيمها — هى الأخرى — إلى مرحلتين : مرحلة الاختمار الفكرى (من سنة ١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٧) ، وهى المرحلة التى كتب فيها

ماركس « بؤس الفلسفة » ، و « البيان الشيوعى » ، و « العمل المأجور ورأس المال » ، و « الصراعات الطبقية فى فرنسا » ، و « الثامن عشر من بروميير » ، وكلها كتب تشهد بأن ماركس كان بصدد تحديد إشكاليته الجديدة وتعميقها ، مع الاهتمام بوضع نسق دقيق من المفاهيم الملائمة لها ؛ ثم مرحلة النضج العلمى (من سنة ١٨٥٧ إلى سنة ١٨٨٣) ، وهى المرحلة التى كتب فيها ماركس « رأس المال » ، و « مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى » ، و « نقد برنامج جوتا » ؛ وكلها مؤلفات تشهد بأن ماركس قد تحرر نهائيا من « الايديولوجيا الألمانية » ، لا من حيث المضمون فحسب ، بل من حيث الشكل أيضا ، فأصبحت « المادية التاريخية » علما نظريا دقيقا ، لا مجرد فلسفة إنسانية ايديولوجية .

٦ — ٧ ولسنا نريد أن نسترسل فى الحديث عن تأويل ألتوسير للفلسفة الماركسية ، ولكن حسبنا أن نقول إن ألتوسير يضعنا أمام مقالين ماركسيين متباينين تمام التباين : « **مقال إيديولوجى** هو عبارة عن مقال إنسانى ، فلسفى ، أنثروبولوجى ، » وغير علمى ؛ و « **مقال علمى** » هو بمثابة دراسة نظرية بنيوية تقوم على مفاهيم علمية ، دقيقة ، صارمة . وعلى الرغم من أن ألتوسير يقرر أنه ليس فى وسعنا على الإطلاق أن نقول « إن شباب ماركس يمثل جزءا لا يتجزأ من الماركسية » ، إلا أنه يسلط الكثير من الأضواء على مؤلفات ماركس الشاب ، لكى يبين لنا كيف أن إشكالية ماركس الشاب كانت إشكالية فلسفية إيديولوجية (تحددت فى إطار فيورباخى صرف) . بدليل أن كل ما كان يهم ماركس فى تلك الفترة إنما هو موضوع **الاغتراب** (أو الاستلاب) من جهة ، وموضوع تحرير الإنسان من جهة أخرى . ويكفى أن نطبق على مخطوطات سنة ١٨٤٤ (وهى أهم أعمال ماركس فى فترة الشباب) ذلك الجهاز التصورى الذى اشتمل عليه من بعد كتاب « رأس المال » ، حتى تنكشف أمام أعيننا بكل وضوح تلك القطيعة الإبستمولوجية التى تفصل بين النصين ، والحق أن تطبيق مفهوم « العمل المأجور » (الوارد فى كتاب « رأس المال ») على مفهوم « العمل المستلب » (الوارد فى « المخطوطات ») هو الكفيل بإظهارنا على الطابع الايديولوجى (غير العلمى) لمفهوم « الاستلاب » . وعلى الرغم من أن ماركس كان يحاول سنة ١٨٤٤ أن يفهم التاريخ من خلال « العمل » ، إلا أن مفهوم « العمل » لم يكن بعد قد اتضح فى ذهنه تمام الوضوح . وما كان لمثل هذا المفهوم أن يتحدد فى ذهنه تماما : نظرا

لأن « العمل » بصفة عامة هو مجرد مفهوم غامض لا يمكن أن يدخل فى أية نظرية علمية . وأما عملية تفسير كل شيء بالاستناد إلى مفهوم واحد ، ألا وهو مفهوم « **الاستلاب** » ، فإن أقل ما يمكن أن يقال فيها هو أنها ليست بتفسير على الإطلاق ! ولا غرو ، فإن حديثنا عن الإنسان لا يكاد يتعدى كلمات « الذات » ، و « الماهية » ، و « الغائية » ، و « رسالة البروليتاريا » . لا يمكن أن يترجم إلى لغة علمية تقوم على تنظيم محكم لمجموعة من التصورات الفعالة ... ومادامت « النزعة الإنسانية » هى عبارة عن صراع ضد شتى أشكال « الاستلاب » ، فإنها لا بد من أن تجد نفسها مضطرة إلى السير على الدرب الذى سار علىه المصير النظرى للاستلاب ، فلا تعود لها أية قيمة علمية ، بل تصبح مجرد « إيديولوجيا » !

وعلى حين أن النزعة الإنسانية (السابقة على الفلسفة الماركسية) كانت تتجلى على صورة « مثالية ماهية » تقابلها « تجريبية ذات » ، أو « مثالية ذات » تقابلها « تجريبية ماهية » ، نجد أن الماركسية العلمية قد تجلت على صورة « مادية تاريخية » ترى أن الواقع بنية مركبة معقدة ، وتسعى جاهدة فى سبيل الكشف عن المستويات النوعية المختلفة للمجتمع البشرى (وبالتالى للممارسة البشرية) . وحين يقول ألتوسير إن مشروع ماركس (فى كتابه « رأس المال ») مشروع علمى صرف ، فإنه يعنى بذلك من جهة أن ماركس قد أراد أن يؤسس علم التاريخ ، ومن جهة أخرى أنه قد نظر إلى الإنسان — مثله فى ذلك كمثل الطبيعة — على أنه قابل لأن يكون موضوعا لمعرفة ، مع العلم بأن كل المعارف — فى نظره — هى معارف علمية . وليس من شك فى أن ما يميز أى علم من العلوم إنما هو ما ينشئه لنفسه من مفاهيم أو تصورات تسمح له بفهم موضوعه . ومن هنا فإن « المادية التاريخية » لم ترق إلى مستوى « العلم » إلا لأن ماركس قد استطاع فى كتابه « رأس المال » أن يصوغ المفاهيم النظرية للماركسية صياغة علمية دقيقة . وإذا كان قد وقع فى ظن البعض أن التصور المادى للماركسية هو مجرد تأكيد للنظرية القائلة بأن الوعى هو مجرد انعكاس للواقع ، فإن ألتوسير يقرر — على العكس من ذلك — أن الماركسية ترفض كل نزعة تجريبية ساذجة ، وأنها تعد فعل المعرفة بمثابة « إنتاج » يغير من مادته الأولى ، ولهذا فإنها تطلق على المعرفة اسم « **الممارسة النظرية** » ومعنى هذا أنه ليس من شأن المعرفة أن تحتضن الواقع ، بل إن من شأنها دائما أن تنصب على « كل » معقد ، بنيوى ، معطى من ذى قبل ، تعمل على

استحداث المفهوم (أو التصور) الملائم له ، بوسائلها النظرية الخاصة ، وبعبارة أخرى ، يقرر ألتوسير أن وسائط المعرفة هى « المفاهيم » أو « التصورات » ، وأن موضوع المعرفة — من حيث هو إنتاج — لا بد من أن يجىء مغايرا تماما للموضوع الواقعى ، ومن ثم فإن عليه أن يندمج فى نسق محكم من « المفاهيم » أو « التصورات » حتى يصبح « موضوعا علميا » (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) .

٦ — ٨ وهنا يظهر تأثر ألتوسير باسبينوزا : فقد أقام اسبينوزا نزعته « الماهوية » لمعارضة النزعة التجريبية الإيقانية (أو الدوجماطيقية) التى كانت كامنة من وراء المثالية الديكارتية ، وكأنما هو قد أراد أن يبين لنا أن موضوع المعرفة — ألا وهو « الماهية » — متمايز فى ذاته تمايزا جوهريا عن الموضوع الواقعى . وبهذا المعنى تصبح أصالة الماركسية — على نحو ما يفهمها ألتوسير — قائمة على استنادها إلى نزعة اسبينوزا الماهوية ، وكأن الماركسية هى أولا وبالذات « نظرية » ، أو كأن هذه النظرية هى التى تخلع على الماركسية كل ما لها من طابع ثورى . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير صراحة حين كتب يقول : « إن الماركسيين ليعلمون حق العلم أنه هيهات لأى تكتيك أن يصبح ممكنا اللهم إلا إذا استند إلى ضرب من التنظيم الاستراتيجى ، ولكن هذا التنظيم الاستراتيجى نفسه لا بد بدوره من أن يستند إلى النظرية . » . وأما ماذا عسى أن تكون « النظرية » ، فإن هذا ما يجيب عليه ألتوسير نفسه بقوله : « إننا نطلق لفظ النظرية (بألف لام التعريف) على النظرية العامة ، أعنى نظرية الممارسة بصفة عامة ، وهى تلك النظرية التى تم تكوينها انطلاقا من نظرية الممارسات الموجودة (العلوم) التى تحيل إلى « معارف » (حقائق علمية) الناتج الأيديولوجى للممارسات التجريبية (النشاط العينى للبشر) القائمة بالفعل . وهذه النظرية هى « الجدل » المادى الذى يكون مع المادية الجدلية وحدة واحدة لا انفصام لها . » . وواضح من هذا النص أن كلمة « نظرية » ، حين تجرى على قلم ألتوسير ، فإنها تشير إلى أية ممارسة نظرية ذات طابع علمى . ومعنى هذا أن « النظرية » تشير إلى « النسق » أو « النظام » النظرى المحدد ، لأى علم واقعى ، كما هو الحال مثلا حين نتحدث عن نظرية الجاذبية الشاملة ، أو نظرية الميكانيكا التموجية ، أو نظرية المادية التاريخية . وحين ننظر إلى « نظرية » أى علم محدد ، فإننا نجد أنها تعكس من خلال الوحدة المعقدة لمفاهيمها (وهى وحدة تظل دائما — إن فى كثير أو قليل — ذات طابع إشكالى)

النتائج التى أصبحت شروطا ووسائط لصميم ممارستها النظرية . والمهم هنا أن ألتوسير يضع هذه « الممارسة النظرية » — بوصفها إنتاجا لمعارف « علمية » — فى مقابل الإنتاج الأعمى (إن لم نقل الإنتاجات العمياء) « للإيديولوجيا » . وربما كانت القيمة الكبرى للماركسية — فيما يقول ألتوسير — أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الايديولوجى إلى الوضع العلمى ، حتى لقد أصبحت « المادية الجدلية » هى النظرية العامة للعلوم ، أو هى — على حد تعبير ألتوسير نفسه — « نظرية علمية العلوم » : (théorie de la scientficité des sciences) ولا غرو ، فإن دراستنا لتاريخ أى علم من العلوم إنما هى وحدها التى تسمح لنا بمعرفة الشروط الضرورية لقيام موضوع هذا العلم .

وألتوسير يسلم بأن الفكرة الرئيسية فى المادية الجدلية هى فكرة « الممارسة » ، ولكنه يقرر أن هذه الفكرة ، وإن تكن ضرورية ، إلا أنها فكرة فلسفية : بمعنى أنه ليس ثمة ممارسة بصفة عامة يكون من شأنها أن تفسر كل شىء ! والواقع أن ما يوجد بالفعل إنما هو تلك الممارسات الجزئية ، المحددة . وحسبنا أن نمعن النظر إلى الواقع الاجتماعى ، لكى نتحقق من أنه مؤلف من مجموعة من الممارسات : ممارسة اقتصادية . وممارسة سياسية ، وممارسة ايديولوجية ، وممارسة نظرية . وكل ممارسة من هذه الممارسات إنما تتم داخل منظومة كلية ، أو على الأصح داخل « كل بنيوى » هو الكل الاجتماعى ، أعنى ذلك « الكل » الذى يتحدد باعتباره « الوحدة المعقدة لكافة الممارسات القائمة بالفعل فى كنف مجتمع واحد بعينه . » . صحيح أن الممارسات المتنوعة ، بحكم اندماجها فى بنية المجتمع الكلى (أو الشامل) ، لا بد من أن تقع تحت تأثيره ، وأن تتحدد — جزئيا على الأقل — من خلال فعله فيها وسيطرته عليها ، ولكن لكل منها — مع ذلك — بنيته الخاصة ، بمعنى أن لكل ممارسة بنيتها المستقلة (نسبيا) ، فضلا عن أن لهذه الممارسات (البنيات) مجتمعة رد فعلها الخاص ضد ذلك « الكل » . وهكذا يصبح التاريخ العلمى (من الآن فصاعدا) بمثابة دراسة للممارسة الاجتماعية فى صميم علاقتها الحميمة بشتى الممارسات الأخرى ، ونحن حين ندرس ما لهذه الممارسة الاجتماعية من درجة استقلال جزئى ، أو حين نعرض بالبحث للطراز الخاص الذى يتميز به استقلالها الذاتى النسبى ، فإننا بذلك إنما ننشئ « مفهومها » ، أو نبنى « تصورها » . وكل ممارسة إنما تتحدد تحددا تاما بمقتضى العلاقة النوعية التى تجمع

بينها وبين باقى الممارسات الأخرى من جهة ، وبينها وبين الكل الاجتماعى من جهة أخرى . وأما الذى يوصف بالوجود حقا ، فهو تلك البنية المنتظمة المترابطة ، ألا وهى بنية الممارسات . وتبعا لذلك فإن من الممكن قيام تواريخ مختلفة : تاريخ للفلسفة ، وتاريخ للعلم ، وتاريخ للقانون ، وتاريخ للسياسة ، وتاريخ للدين ... إلخ ، مع ملاحظة أن لكل تاريخ من هذه التواريخ المتعددة زمانه النوعى الخاص به . والنتيجة النظرية التى تترتب على القول بوجود « **بنية** » يتسم بها هذا « الكل » الماركسى ، إنما هى رفض الفكرة الهيجلية القائلة بزمان متصل متجانس . والواقع أن هيجل حين يحاول تعقل « استمرارية الزمان » ، فانه يجد نفسه مضطرا إلى الإهابة بفكرة استمرارية التطور الجدلى للفكرة Idèe ، على نحو ما تعكس ذاتها فى صميم الوجود (من العلم بأن الزمان هو هذا الانعكاس نفسه) ؛ فضلا عن أن هيجل حين يحاول تعقل السمات المحددة لأى حاضر (أو لأى زمان معاصر) ، فإنه يجد نفسه مضطرا إلى اللجوء إلى « ماهية » الكل الاجتماعى ، بوصفها لحظة من لحظات تطور « الفكرة » . ولا شك أنه « إذا أريد لعناصر « كل » واحد (أثناء انعكاسها فى صميم الوجود) أن « تتواجد » دائما فى حاضر واحد بعينه ، فلا بد لهذه العناصر من أن تكون مترابطة فيما بينها بمقتضى علاقة مباشرة تعبر بطريقة مباشرة عن صميم ماهيتها الباطنة ... من حيث هى مقروءة على نحو مباشر من خلال تلك العناصر نفسها .. » . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أنه لا بد للكل الاجتماعى من أن يعمل (ويؤدى وظيفته) باعتباره « كلا عقليا » : tout spirituel وهذه الأسس الإيديولوجية للتاريخ الهيجلى هى التى أملت على هيجل أن يضع وحدة « الكل الاجتماعى » فى الأغوار السحيقة أو الأعماق الدفينة ، لكى يتصور أن وراء تنوع المظاهر الاقتصادية ، والسياسية ، والفنية ، والدينية ، إنما تكمن لحظة من لحظات الحضرة الكلية للفكرة الشاملة ، فى كل تحديد من تحديدات وجودها . وأما ماركس — على العكس من ذلك — فإنه يقول أولا بوجود « **بنية مستقلة نسبيا** » لكل مستوى من المستويات ، بما فى ذلك الممارسات الاقتصادية ، والسياسية ، والجمالية ، والعلمية ، والفلسفية .. إلخ ، ثم يعمد بعد ذلك إلى تكوين « الكل الاجتماعى » باعتباره « **بنية معقدة** » تتتألف من الترابط المنتظم للمستويات البنيوية ، مع ملاحظة أن التحديد النهائى لجميع البنيات (غير الاقتصادية) — عنده — إنما يتحقق من قبل « البنية الاقتصادية » . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير حين كتب يقول : « انه ليس من الممكن [فى نظر ماركس] تعقل عملية تطور المستويات المختلفة للكل فى

نفس الزمان التاريخى : وذلك لأن نمط الوجود التاريخى لتلك المستويات ليس نمطا واحدا بعينه . واذن فلا بد من أن نحدد لكل مستوى الزمان الخاص به ؛ وهو زمان مستقل نسبيا عن سائر أزمنة المستويات الأخرى ، ومن ثم فانه لا بد من تصور الزمان الخاص بكل مستوى من هذه المستويات على أنه قائم بذاته نسبيا . » .

٦ — ٩ بيد أن القول بأن احدى هذه الممارسات — ألا وهى الممارسة الاقتصادية — هى (فى خاتمة المطاف) الممارسة المحددة (بكسر الدال) للكل الاجتماعى بأسره ، قول مشكل يثير الكثير من الصعوبات . وآية ذلك أن ماركس — من جهة — يقرر أن الاقتصاد علم دقيق محكم ، وأنه لا بد لهذا العلم من أن يستحدث لنفسه جهازه التصورى الخاص ، يعنى تعريفاته ، ومفاهيمه ، وعلى رأسها جميعا مفهوم « أسلوب الإنتاج » ، الذى يمثل البنية المعقدة الحقيقية المستوعبة لشتى علاقات الإنتاج . ومن هذه الناحية ، فإنه مفهوم « الإنسان » ينقد — على يد ماركس — كل استعمال نظرى ، على اعتبار أنه ليس تصورا علميا قابلا للصياغة أو التحديد . ولكن ماركس يقرر — من جهة أخرى — ، إن لم نقل فى الآن نفسه ، أن « الاقتصاد » هو العامل المحدد — فى خاتمة المطاف — للحقيقة الكلية أو الواقع الاجتماعى الكلى . وهو هنا لا يرتد بمفهوم « الاقتصاد » إلى أية صيغة اقتصادية سابقة (على طريقة علماء الاقتصاد الإنجليز مثلا) ، وكأننا بإزاء نزعة أنثويولوجية ترتد فى النهاية إلى « إنسان اقتصادى » أو « ذات » تشعر ببعض « الحاجات » ، بل نحن هنا بإزاء مفهوم علمى لا يجعل موضوع « رأس المال » هو الحاجة ، أو حتى العمل ، بل ولا حتى الإنتاج ، وإنما تآلف (أو اتحاد) العناصر المختلفة للإنتاج فيما بينها على شكل « منظومة » أو « بنية معقدة » . وألتوسير يتابع هنا ماركس فيقول بضرورة رفض تلك النزعة الاقتصادية المتطرفة èconomisme التى تقول بأن الممارسة الاقتصادية هى العامل الفيصل ، وأن سائر الممارسات الأخرى لا تزيد عن كونها انعكاسات أو أصداء للممارسة الاقتصادية . وإذا كان لنا أن نستبقى مفهوم « العلية الاقتصادية ، فلا بد لنا من أن نتذكر دائما أننا هنا لسنا بإزاء « علية ميكانيكية » ، بل نحن بإزاء « علية » من نوع آخر مختلف تماما ، ألا وهى « العلية البنيوية » . وإذا كان من السهل — فيما يقول الناقد الفرنسى جان لاكروا — أن يفهم المرء بوضوح ما الذى يهدف ألتوسير إلى رفضه من وراء هذا التعبير ، فقد يكون من الصعوبة بمكان أن يقف المرء على ما يعنيه ألتوسير

تماما من وراء هذا الإصطلاح . وأغلب الظن أن تكون هذه « العلية البنيوية » بمثابة تعبير عن « فاعلية علة غائبة » ، أو على الأصح ، مجرد إشارة إلى « كمون العلة فى صميم معلولاتها .» . وهنا قد يكون ألان باديو Alain Badiou محقا حين يحاول تفسير « ماركسية » ألتوسير بالاستناد إلى تأثير اسبينوزى وقع تحته المفكر الفرنسى المعاصر ، خصوصا حين تصور العلية البنيوية للاقتصاد ، وكأنما هى عبارة عن وجود (أو تواجد) البنية فى صميم آثارها (أو معلولاتها) ، أو كأن « الاقتصاد » حاضر — غائب فى صميم البنيات الأخرى ، مادام هو الذى يحددها على نحو ما تحدد « الطبيعة الطابعة » — عند اسبينوزا — أحوال « الطبيعة المطبوعة » . ونحن نعرف كيف أن « العلية المحايثة » (أو الباطنة) للجوهر الاسبينوزى تتوحد تماما مع معلولها ، ولكننا هنا بإزاء نزعة اسبينوزية ماركسية ، قد استحال فيها « الجوهر » إلى ضرب من « البنية المحددة » (بكسر الدال) déterminante . ولعل هذا ما حدا ببعض المفسرين إلى القول بوجود ضرب من « الهوية » — عند ألتوسير — بين « الاقتصاد » و « اللاشعور » ، وكأن « البنية الاقتصادية » — عند المفكر الفرنسى المعاصر — هى أشبه ما تكون بـ« البنية الجنسية » عند فرويد ، خصوصا حين يقرر أبو التحليل النفسى أن « الجنس » sexualité هو الذى يحدد — فى خاتمة المطاف — كل آثار « اللاشعور » .

٦ — ١٠ ومهما يكن من شىء ، فإن مفهوم « الاقتصاد » — فى نظر ألتوسير — لا يشير إلى مجموعة من الظواهر القابلة للملاحظة (على نحو ما يظن دعاة النزعة التجريبية فى مضمار المعرفة) ، بل نحن هنا بإزاء تصور علمى لا بد من العمل على إنشائه ، مادام وجوده لا يرتبط بأى « معطى » مباشر تمكن رؤيته أو ملاحظته ، بل هو رهن بقيام مفهوم « البنية الاقتصادية » . وحين يتحدث ألتوسير عن « البنية الاقتصادية » ، فإنه يريد أولا وقبل كل شىء أن يبين لنا أنه لا بد لنا من الاستعاضة عن « إشكالية الذات » (أو « الإنسان الاقتصادى ») بإشكالية « البنية » (أو التركيب الطوبولوجى — العلائقى) . وآية ذلك أن « الذوات » الحقيقية — فى مضمار الاقتصاد — ليست هى البشر الواقعيين أو الأفراد العينيين الذين يجيئون فيشغلون بعض المواقع ، كما أن « الموضوعات » الحقيقية — فى هذا المجال الاقتصادى أيضا — ليست هى « الأحداث » التى تقع ، أو « الأدوار » التى يتم الاضطلاع بها ، وإنما المهم — فى

البنية الاقتصادية — أولا وقبل كل شيء ، هو تلك « المواقع » أو « الأماكن » القائمة فى مجال طوبولوجى ، بنائى ، يتم تحديده من جانب « العلاقات الإنتاجية » . وأما « علاقات الإنتاج » نفسها — فى نظر ألتوسير — فإنها تتحدد بوصفها (فى المحل الأول) « علاقات متمايزة » (أو فارقة) rapports différentiels ، لا تقوم بين أناس حقيقيين أو أفراد ملموسين ، بل تقوم بين « موضوعات » و « أدوات » (أو قوى) ذات طابع رمزى (موضوع الإنتاج — أداة الإنتاج — شكل العمل — العمال المباشرون — القوى غير العامة المباشرة — على نحو ما تبدو مندمجة فى علاقات الملكية والتملك) . ومن هنا فإن لكل أسلوب من أساليب الإنتاج سماته الفردية الخاصة التى تقابل قيم العلاقات وتتلاءم معها . وعلى الرغم من أن هناك — بطبيعة الحال — أناسا واقعيين يجيئون فيشغلون ما هنالك من « مواقع » (أو « أماكن ») ، ويضطلعون بالمهام المختلفة التى تتطلبها عناصر البنية ، إلا أنهم لا يقومون عندئذ بأى عمل آخر سوى ذلك الذى يعهد به إليهم « الموقع البنيوى » الذى يوجدون فيه (كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى الرجل الرأسمالى) ، فهم لا يزيدون عن كونهم مجرد « ركائز » أو « حوامل » supports للعلاقات البنيوية . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول « إن الذوات الحقة لا تتمثل فى شاغلى تلك المواقع ، أو فى الموظفين القائمين على أداء تلك المهام ..، بل تتمثل فى عملية تحديد وتوزيع هذه المواقع (أو الأماكن) وتلك المهام (أو الوظائف) .» . وتبعا لذلك فإن الذات الحقة إنما هى « البنية » نفسها (بكل ما تشتمل عليه من عناصر فردية متمايزة (فارقة) ، وعلاقات متفاضلة ، ونقاط جزئية ، وتحديد متبادل ، وتحديد تام ... إلخ) . وفى هذا كله ، تظهر أصالة تفسير « ألتوسير » للفلسفة الماركسية بوصفها « علما » . .

٦ — ١١ والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى « الماركسية » لا باعتبارها « إيديولوجيا » بل باعتبارها « علما » — لوجدنا أنها (فيما يقول ألتوسير) نزعة « لا هيجلية » ترفض رد « التناقض » الجدلى إلى فكرة « وحدة الأضداد » ، وتستعيض عن هذه الفكرة التبسيطية الساذجة ، بفكرة « التحديد التعددى » (أو « التحديد » ذى العوامل المتعددة) Surdétermination . وآية ذلك أن التناقض القائم بين « رأس المال » و « العمل » — عند ماركس — ليس مجرد تناقض واحدى بسيط ، بل هو دائما تناقض معقد متعدد ، تحدده مجموعة من الأشكال والظروف التاريخية العينية التى يتم تحققه من

خلالها ، سواء أكانت هذه الأشكال هى أشكال « البنية الفوقية » (من دولة ، وإيديولوجيا سائدة ، ودين ، وحركات سياسية منظمة .. إلخ) ، أم كانت هى الموقف التاريخى ، الداخلى والخارجى ، على نحو ما يحدده الماضى القومى من جهة ، والإطار العالمى القائم بالفعل من جهة أخرى ، أم كانت أية ظواهر أخرى مرجعها إلى « قانون التطور غير المتكافئ » الذى طالما أشار إليه لينين . وعلى الرغم من أن ماركس لم يستطع تماما أن يتملك زمام مفهوم « الموقف التاريخى الثورى » ، الذى نجح لينين من بعد فى تحديده (خصوصا فى نظريته القائلة بأن الثورة تحدث دائما من خلال « أضعف الحلقات فى السلسلة ») ، إلا أن ماركس — مع ذلك — لم يجعل من « التناقض » الهيجلى (فى صورته الواحدية المبسطة) المحرك الأوحد لعجلة التاريخ بأسرها . صحيح أن هناك رأيا شائعا مؤداه أن ماركس قد استبقى « الحدين » الأساسيين فى تفكير هيجل — ألا وهما المجتمع المدنى والدولة — مع قلب « العلاقة » القائمة بينهما ، بحيث تصبح « الظاهرة » ماهية ، و « الماهية » ظاهرة ، ولكن الحقيقة — فيما يقول ألتوسير — أن ماركس قد رفض على السواء كلا من « الحدين » الهيجليين من جهة ، و « العلاقة » القائمة بينهما من جهة أخرى . ومعنى هذا إن ماركس لم يقلب وضع الجدل الهيجلى لكى يقول إن الحقيقة الاقتصادية هى التى تكون ماهية الظاهرة السياسية — الإيديولوجية بعد أن كان هيجل يقول إن الواقعة السياسية الإيديولوجية هى التى تكون ماهية الظاهرة الاقتصادية ، وإنما لابد لنا من أن نقرر (على العكس من ذلك) أن « الاقتصاد » أو الحياة المادية — لا يمثل فى نظر ماركس المبدأ الأوحد للمعقولية الشاملة لسائر تحديدات أى شعب تاريخى كائنا من كان . ومهما يكن من أمر ذلك النص المشهور الذى يتحدث فيه ماركس عن الطاحونة اليدوية ، وطاحونة الهواء ، والطاحونة البخارية ، فإن من السذاجة بمكان رد الجدل التاريخى بأسره إلى ذلك الجدل المادى المولد لأنماط الإنتاج المتعاقبة ، أعنى إلى التكنيات المختلفة للإنتاج ، وإلا لاستحالت الماركسية إلى مجرد نزعة اقتصادية متطرفة ، إن لم نقل مجرد نزعة تكنولوجية متطرفة Technologisme ، فى حين أن هناك العديد من النصوص الماركسية التى تشير إلى خطأ التورط فى مثل هذا التفسير . والواقع أن ماركس لم يقل يوما بأن « الجدل المادى » يضطلع بدوره على صورة فاعلية بحتة ، نقية ، خالصة ؛ فضلا عن أنه لم يزعم مطلقا أن يكون التاريخ قد شهد يوما تراجعا تاما من جانب سائر « البنيات الفوقية » ، وكأنما هى قد أخلت السبيل — فى إجلال واحترام — لصاحب الجلالة « الاقتصاد » ،

حتى يمر موكبه الملكى وحيدا على الطريق ! وبعبارة أخرى ، يقرر ألتوسير أن فكرة « التناقض البحت البسيط » ، (على اعتبار أن « الاقتصاد » هو العامل الأوحد المتحكم فى كل سير المجتمع وكل حركة التاريخ) إنما هى — من وجهة نظر الماركسية العالمية — فكرة خاوية ، مجردة ، متهافتة ! وليس أمعن فى الخطأ من أن نتصور « رأس المال » ، و « العمل » ، على أنهما مقولتان ميتافيزيقيتان إيديولوجيتان ، فى حين أن تعقل الواقع عند ماركس يستلزم — على العكس من ذلك — تعقله بوصفه « كلا » بنيويا ، له مستويات نوعية مختلفة . وهذا هو السبب فى أن ألتوسير يصور لنا دائما « البنية الاقتصادية » لأى مجتمع من المجتمعات ، على أنها « مجال » المشكلات التى يطرحها هذا المجتمع ، بل التى يجد نفسه ملزما بطرحها ، والعمل على حلها ، بالاستناد إلى وسائله الخاصة ، أعنى بالنظر إلى « خطوط التفاضل » التى تتحقق « البنية » وفقا لها . وليس يكفى أن نقول مع ألتوسير أن ماركس قد رفض أسطورة التفسير القائم على عوامل بسيطة ، أو التأويل الأحادى المرتكز على إغفال صريح لما فى الواقع من « تعقد » ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أن ماركس حين عمد إلى تحليل عملية الإنتاج أو عملية التقسيم الاجتماعى للعمل ، فإنه قد أراد بذلك أن يخلع على الممارسات الاجتماعية المختلفة ، مستوى من الواقعية ، بحيث يجعل منها جميعا — على اختلاف أشكالها — عناصر نوعية ، منتظمة ، مترابطة ، تدخل فى تكوين « البنية الاجتماعية » ككل .

٦ — ١٢ وهكذا يتبين لنا أن أصالة ماركس — فى نظر ألتوسير — إنما تكمن فى نزعته المضادة للهيجلية : وهى تلك النزعة التى أملت عليه الاهتمام بإبراز الطريقة التى يتحدد على نحوها النظام الاجتماعى من خلال تواجد (أو قيام) عناصر وعلاقات اقتصادية ، دون أن يكون فى الإمكان القول بتوالدها على سبيل التعاقب الزمنى ، وفقا لما يقضى به وهم الجدل (أو الديالكتيك) الزائف ! ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد إلى القول بأن « الواقع » — فى نظر « الماركسية العلمية » عند ألتوسير — لم يعد « ديالكتيكيا » ، بل هو قد أصبح « بنيويا » (يشتمل فى كل تكوين من تكويناته على إشكالية خاصة باطنة فى صميم نسيجه) . وإذا كان ثمة عجز قد تردت فيه بالضرورة نزعة هيجل التاريخية المتطرفة ، فليس ذلك العجز — فيما يقول ألتوسير — سوى فشلها فى تفسير الانتقال من القديم إلى الجديد ، خصوصا وقد تصور هيجل وجود « وحدة

أصيلة » تنبثق منها كل المتناقضات ، وكأن ثمة مبدأ بسيطا يحكم كل تطور التاريخ من أوله إلى آخره ! ولئن جاز أن ننسب إلى الماركسية القول بمقولة « الكل » أو « الوحدة » ، فإنه لمن واجبنا مع ذلك أن نميز « الكل الماركسى » ، أو « الوحدة الماركسية » ، عن « الكل الهيجلى » ، أو « الوحدة الهيجلية » ، نظرا لأن « الكل الماركسى » هو كل بنائى ، مركب ، معقد ، له مستوياته النوعية المختلفة ، فى حين أن « الكل الهيجلى » هو عبارة عن التطور المستلب لوحدة بسيطة ، أو لمبدأ بسيط ، هو نفسه مجرد لحظة من لحظات تطور « الفكرة المطلقة » ! وعلى الرغم من أن ألتوسير يقرر — فى أحد المواضع — أن مفهوم « الواحدية » هو تصور إيديولوجى غريب على الماركسية ، إلا أنه مع ذلك لا يريد أن يضحى بمفهوم « الوحدة » على مذبح « النزعة التعددية » (أو القول بالكثرة) ، بل كل ما هنالك أنه مهتم بإظهارنا على أن « الوحدة » التى تنادى بها الماركسية هى « وحدة التركيب أو التعقيد نفسه » ، وأن ما يكون هذه الوحدة — على وجه التحديد — إنما هو نمط انتظام « المركب » ، وترابطه فيما بينه ترابطا مفصليا محكما . وهذا هو ما يعنيه ألتوسير حين يقول إن الكل الماركسى المركب (أو المعقد) يملك وحدة بنية منتظمة مترابطة ، ذات فاعلية واحدة مسيطرة . وحينما قال ماوتسى تونج : « إنه ليس فى العالم شيء واحد يتطور دائما بطريقة متكافئة » ، فإنه كان يعارض بلا شك الأسلوب الهيجلى فى فهم « التطور » ، وتصور « التناقض » ، وتحديد مراحل « الصيرورة الجدلية » . والواقع أن المنطق الهيجلى للتطور قائم على الربط بين مجموعة من المفاهيم أو التصورات ، ألا وهى : البساطة ، والماهية ، والهوية ، والوحدة ، والسلب ، والانقسام ، والاغتراب (أو الاستلاب) ، والأضداد ، والتجريد ، ونفى النفى ، والتجاوز (أو الرفع) ، والكلية ... إلخ ، وكأن كل هذا المنطق رهن بافتراض أولى أساسى واحد ألا وهو القول بوجود « وحدة أصلية بسيطة » ، فى حين أن الماركسية — سواء فى ممارستها النظرية أم فى ممارستها السياسية — تنطلق من الرفض القاطع لهذا الافتراض النظرى الهيجلى ، ألا وهو افتراض وجود وحدة بسيطة أصلية . وإذا كان ثمة زعم ترفضه الماركسية بكل شدة ، فما ذلك الزعم سوى الدعوى (أو بالأحرى الادعاء) الفلسفى الإيديولوجى القائل بإمكان الانطلاق من « أصل جذرى » واحد ، كائنا ما كان ، يستوى فى ذلك أن نقول بفكرة « الصفحة البيضاء » ، أو أن نقول بفكرة « نقطة الصفر فى أية عملية » ، أم أن نأخذ بمبدأ الفطرة (= حالة الطبيعة) ، أم أن نقول مع هيجل بمفهوم

« البداية » : ألا وهو مفهوم « الوجود » المباشر المتطابق مع « العدم » .. إلخ . والحق أن « البساطة » التى ينطوى عليها مذهب هيجل التاريخى إنما تتمثل — على وجه الخصوص — فى قوله بأن العملية التاريخية تعاود البدء دائما من جديد ، إلى غير ما حد ، وكأنما هى تحاول إعادة وحدتها الأصلية (أو استعادتها) فى كل لحظة من لحظات التطور ؛ ومن ثم فإن « تعقد » هذه العملية (عند هيجل) لا يعنى مطلقا فقدان « البساطة » أو « الوحدة » الأصلية ، ما دام التعدد والتعقد عنده لا يزيدان عن كونهما مجرد « ظاهرة » تنحصر كل مهمتها فى الكشف عن « ماهية » الوحدة الأصلية . وأما عند ماركس — على العكس من ذلك — فنحن دائما بإزاء « بنية معقدة » يتسم بها كل « موضوع عينى » ، وهذه البنية المعقدة هى التى تتحكم من جهة فى تطور الموضوع ، ومن جهة أخرى فى تطور الممارسة النظرية المنتجة لمعرفتنا بهذا الموضوع . ومعنى هذا أننا هنا لسنا بإزاء ماهية أصلية ، بل بإزاء « كل معقد معطى دائما من ذى قبل » (على حد تعبير ألتوسير) ، بحيث أننا مهما رجعنا القهقرى نحو الأصول الأولى ، فإننا لا بد أن نجد أنفسنا دائما ، لا بإزاء « وحدة أولية أصلية » ، بل بإزاء « وحدة مركبة ، معقدة ، ذات طابع بنيوى » .

٦ — ١٣ ولا يقتصر ألتوسير على القول بأن مفهوم « **الواحدية** » هو مفهوم إيديولوجى غريب على الماركسية ، بل هو يذهب أيضا إلى حد القول بأن مفهوم « **الإنسانية** » Humanisme — هو الآخر — مفهوم إيديولوجى ارتبط فى تطور ماركس بالمرحلة الفيورباخية ، دون أن يكون له أدنى موضع فى تفكير ماركس العلمى اللاحق ، نظرا لأن ماركس لم يصل إلى نظريته العلمية فى التاريخ إلا بعد أن نجح فى تقديم نقد جذرى لفلسفة الإنسان التى كان قد اتخذ منها دعامة نظرية لكل تفكيره الإيديولوجى خلال مرحلة الشباب (أى من سنة ١٨٤٠ إلى سنة ١٨٤٥) . صحيح أن بعض الباحثين الماركسيين كثيرا ما يتحدثون عن « **نزعة إنسانية اشتراكية** » ، لا لمجرد أنهم يحرصون على تيسير أسباب الحوار بينهم وبين الداعين إلى الديموقراطية من رجالات الأحزاب الأخرى ، أو بينهم وبين أهل « الإرادة الطيبة » من الرافضين لدعوة الحزب والعاملين فى سبيل القضاء على البؤس ، بل لأنهم يرون أيضا أن الهدف الأقصى للصراع الثورى هو دائما تحرير الإنسان ، ووضع حد للاستغلال ، والانتقال من مرحلة دكتاتورية البروليتاريا إلى مرحلة الإنسانية الاشتراكية القائمة على احترام

الشخص البشرى . ولكن ألتوسير يقرر أنه مهما تكن المبررات التاريخية والعملية لهذا التعبير ، فإن من المؤكد أن مفهوم « **الاشتراكية** » مفهوم « **علمى** » ، فى حين أن مفهوم « **الإنسانية** » مفهوم « **إيديولوجى** » . وليس معنى هذا أن ألتوسير ينكر وجود « الواقع » الذى يريد أصحاب « الإنسانية الاشتراكية » استخدام هذا التعبير للإشارة إليه ، وإنما كل ما هنالك أنه يشككنا فى القيمة « النظرية » لهذا المفهوم . وحين يقرر ألتوسير أن مفهوم « الإنسانية » مفهوم « إيديولوجى » (لا « علمى ») ، فإنه يؤكد فى آن واحد أن هذا المفهوم يشير إلى مجموعة من الوقائع الموجودة بالفعل ، وأنه مع ذلك — على خلاف أى مفهوم علمى — لا يزودنا بالأداة اللازمة لمعرفة تلك الوقائع . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن هذا المفهوم يشير — وفقا لنمط خاص (إيديولوجى) إلى « موجودات » ، ولكنه لا يضع بين أيدينا « ماهية » تلك « الموجودات » ! وعلى حين أن ماركس — فى مرحلة الشباب — قد ظل يؤمن بوجود « ماهية بشرية » هى دعامة كل من التاريخ والسياسة ، نجد أنه بعد سنة ١٨٤٥ قد شرع يضع نظرية جديدة فى التاريخ والسياسة ، لا تقوم على مفهوم « الإنسان » أو مفهوم « الاغتراب » ، أو مفهوم « الماهية البشرية » ، أو غير ذلك من المفاهيم الإنسانية الأنثروبولوجية ، بل تقوم على مفاهيم أخرى جديدة كل الجدة ، ألا وهى مفاهيم التكوين الاجتماعى ، والقوى الإنتاجية ، وعلاقات الإنتاج ، والبنية الفوقية ، والايديولوجيات ، والتحديد النهائى القائم على عامل الاقتصاد ، والتحديدات النوعية الأخرى لباقى العوامل أو المستويات .. إلخ . وفضلا عن ذلك ، فقد عمد ماركس — فى هذه المرحلة العلمية من تفكيره — إلى تقديم نقد جذرى للادعاءات النظرية لكل نزعة إنسانية فلسفية ، كما اعتبر النزعة الإنسانية مجرد « إيديولوجيا » . والمتأمل فى هذا المنظور الماركسى الجديد ، يلاحظ أنه يؤلف نسقا عضويا متماسكا : نظرا لأن النقد الماركسى لمفهوم « الماهية البشرية » متصل اتصالا وثيقا باعتبار « النزعة الإنسانية » مجرد « إيديولوجيا » ، كما أن هذا المفهوم الأخير يمثل مقولة جديدة تلتحم التحاما عضويا بالنظرية الماركسية الجديدة فى المجتمع والتاريخ . ولا شك أن هذه **القطيعة** الماركسية مع الأنثروبولوجيا ، ومع كل نزعة إنسانية ، ليست مجرد جزئية صغيرة ثانوية ، بل هى جزء لا يتجزأ من الكشف العلمى الذى قام به ماركس ، وحينما صفى ماركس حسابه مع وعيه الفلسفى السابق ، فإنه لم يَطْرَح إشكالية الفلسفة السابقة فحسب ، بل هو قد اعتنق أيضا إشكالية جديدة . ولا غرو ، فإن الفلسفة المثالية

السابقة (البورجوازية) كانت تقوم فى كل المجالات (نظرية المعرفة — تصور التاريخ — الاقتصاد السياسى — الأخلاق — الجماليات ... إلخ) على إشكالية **الطبيعة البشرية** (أو ماهية الإنسان) ، فكانت تسلم بوجود « ماهية كلية » (أو شمولية) للإنسان ، كما كانت تقرر أن هذه الماهية هى صفة تحمل على الأفراد — مأخوذين على حدة — بمعنى أنها تنطبق على الذوات الحقيقية ، وهاتان المسلمتان — فيما يقول ألتوسير — تستلزمان الأخذ بتصور « تجريبى — مثالى » للعالم . فمن ناحية ، إذا أريد لماهية الإنسان أن تكون صفة كلية شاملة ، فلا بد فى الواقع من أن تكون هناك **ذوات عينية** تكون بمثابة معطيات مطلقة ؛ الأمر الذى يقتضى التسليم بـ « **تجريبية الذات** » . ومن ناحية أخرى ، إذا أريد لهؤلاء الأفراد التجريبيين أن يكونوا بشرا ، فلا بد لكل منهم من أن يحمل فى ذاته كل الماهية البشرية إن فى الواقع أو على سبيل الوجوب ، وبالتالى لا بد من التسليم بـ « مثالية الماهية » . ومن هنا ، فإن « تجريبية الذات » تستلزم القول بـ « **مثالية الماهية** » ، والعكس بالعكس . وحتى لو انعكست هذه العلاقة ، فأصبحت « تجريبية التصور » (أو المفهوم) بمثابة الضد المقابل لـ « مثالية الذات » ، فإن هذا الانعكاس لن يؤثر على البنية الأصلية لهذه الإشكالية ، إذ ستظل هذه الإشكالية ثابتة كما هى ، دون أن يلحق بها أدنى تغيير .

٦ — ١٤ ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن ماركس حين رفض النظر إلى « ماهية الإنسان » باعتبارها دعامة نظرية ، فإنه قد رفض فى الآن نفسه كل هذا النسق العضوى من المصادرات (أو المسلمات) ، مستبعدا بذلك المقولات الفلسفية المعروفة ، « كالذات » ، و « التجريبية » ، و « الماهية المثالية » ... إلخ ، من سائر المجالات التى كانت سائدة فيها ، والواقع أن ماركس لم يستبعد هذه المقولات من مجال الاقتصاد السياسى وحده (بدليل أنه اطرح أسطورة « الإنسان الاقتصادى » : أعنى الفرد المالك لبعض القوى أو الملكات ، والحاجات المحددة ، من حيث هو « ذات » يقوم بدراستها الاقتصاد الكلاسيكى) ، أو من مجال التاريخ وحده (إذ نراه يطرح النزعة الذرية الاجتماعية من جهة ، والمثالية السياسية الأخلاقية من جهة أخرى) ، أو من مجال الأخلاق وحدها (إذ نراه يرفض الفكرة الأخلاقية الكانطية) ، بل هو قد استبعدها أيضا من مجال « الفلسفة » نفسها : نظرا لأن المادية الماركسية قد أخذت على عاتقها رفض « تجريبية الذات » (ومعكوسها ، ألا وهو القول بـ « الذات المتعالية ») من

جهة ، ورفض « مثالية الماهية » أو التصور (ومعكوسها : ألا وهو القول « بتجريبية الماهية » أو التصور) من جهة أخرى ، ومعنى هذا أن ماركس لم يقدم لنا فى ماديته التاريخية مجرد نظرية جديدة فى تاريخ المجتمعات ، بل هو قد قدم لنا فى الآن نفسه (بطريقة ضمنية ، ولكن ضرورية) « فلسفة » جديدة ، تترتب عليها نتائج خطيرة لا حصر لها . وآية ذلك أن ماركس حين استعاض — فى مجال النظرية التاريخية — عن المفهوم القديم المزدوج : مفهوم الأفراد والماهية البشرية ، بمفاهيم جديدة (كقوى الإنتاج ، وعلاقات الإنتاج ... إلخ) ، فإنه قد قدم لنا فى الوقت نفسه تصورا جديدا للفلسفة : إذ وضع بدلا من المسلمات القديمة (تجريبية أو مثالية الذات ؛ تجريبية أو مثالية الماهية) التى كانت تستند إليها المثالية ، بل والمادية (فى صورتها السابقة على الماركسية) : مادية جديدة هى المادية التاريخية الجدلية القائمة على « البراكسيس » praxis أعنى نظرية تقول بوجود « مستويات » نوعية مختلفة للممارسة البشرية (ممارسة اقتصادية ، وممارسة سياسية ، وممارسة إيديولوجية ، وممارسة علمية) ، وتؤكد فى الوقت نفسه أن كل هذه الممارسات المختلفة مترابطة داخل وحدة المجتمع البشرى ، وهكذا استبدل ماركس بالتصور الإيديولوجى الشمولى للـ « ممارسة الفويرباخية » تصورا عينيا للاختلافات النوعية التى تسمح بتحديد وضع كل ممارسة جزئية داخل الاختلافات النوعية للبنية الاجتماعية .

وعلى ذلك فإنه إذا أريد لنا أن نفهم ما جاء به ماركس من تجديد حقيقى فى مضمار الفكر البشرى ، فليس يكفى أن ندخل فى حسابنا ما انطوت عليه مفاهيم المادية التاريخية من جدة فحسب ، وإنما لا بد لنا أيضا من أن نكون على وعى تام بعمق الثورة النظرية التى انطوت عليها هذه المفاهيم . وهذه الحقيقة هى الكفيلة بإظهارنا على الدلالة الصحيحة للنزعة الإنسانية لأنها هى التى تظهرنا على ما لهذه النزعة من وظيفة عملية ايديولوجية ، ومن ثم فإنها هى التى تكشف لنا عن ادعاءاتها النظرية التى لا سند لها ! وإذا كان لنا أن نلتزم حدود « النظرية » — بالمعنى الدقيق المحدد لهذه الكلمة — فلا بد لنا عندئذ من أن نتحدث عن « **نزعة مضادة للإنسانية** » — على المستوى **النظرى** — لدى ماركس ؛ ولا بد لنا من أن ننظر إلى هذه « **اللا — إنسانية النظرية** » على أنها شرط الإمكانية المطلقة (السلبية) للمعرفة (الإيجابية) للعالم البشرى نفسه من جهة ، ولعملية تغييره العملى من جهة أخرى . والحق أنه ليس فى وسعنا أن « نعرف » عن البشر أى شىء

كائنا ما كان ، اللهم إلا أخذنا على عاتقنا أولا وقبل كل شيء أن نحيل أسطورة الإنسان الفلسفية (النظرية) إلى مجرد رماد ! ومن هنا فإن كل تفكير يستمد شرعيته من ماركس ، ويزعم فى الوقت نفسه أنه يدين بنزعة أنثروبولوجية أو إنسانية نظرية ، إنما هو — من الناحية النظرية — مجرد رماد ! ولكنه — من الناحية العملية — قد يمثل صرحا من صروح الإيديولوجيا السابقة على ماركس ؛ ولو أن مثل هذا الصرح قد يكون من شأنه أن يرين بكل ثقله على التاريخ الواقعى (الحقيقى) ، إن لم نقل إنه ربما اقتاده إلى الكثير من المآزق أو الطرق المسدودة !!

٦ — ١٥ وإذا كان ثمة نتيجة تترتب بالضرورة على نزعة ماركس النظرية المعارضة للاتجاه الإنسانى ، فتلك هى الاعتراف بالنزعة الإنسانية نفسها من حيث هى « **إيديولوجيا** » . وماركس لم يقع يوما ضحية لذلك الوهم المثالى الذى قد يوقع فى ظن أصحابه أن معرفة أى موضوع يمكن أن تجىء — فى آخر الأمر — لكى تحل محل الموضوع نفسه ، أو لكى تقوم بتبديد وجوده ! وبالمثل ، يمكن أن نقول أيضا إن ماركس لم يتوهم يوما أن يكون من شأن معرفتنا بالايديولوجيا أن تجىء فتبدد هذه الايديولوجيا ، نظرا لأنه كان يعلم أن معرفة هذه الايديولوجيا ، من حيث أنها معرفة بشروط إمكانيتها ، وبما لها من بنية ، وبما تنطوى عليه من منطق نوعى خاص ، وبما تضطلع به من دور عملى ، فى كنف هذا المجتمع أو ذاك إنما هى فى الآن نفسه معرفة بشروط ضرورتها . ومن هنا ، فإن نزعة ماركس المعارضة للاتجاه الإنسانى — على المستوى النظرى — لا تقضى بأى حال من الأحوال على ما للنزعة الإنسانية من **وجود** تاريخى . وآية ذلك أننا نلتقى — سواء أكان ذلك قبل ماركس أم بعده — ، فى صميم العالم الواقعى ، بالعديد من الفلسفات الإنسانية ، إن لم نقل بأن من بين بعض الماركسيين المعاصرين أنفسهم من يجد نفسه مأخوذا بسحر بعض قضايا النزعة الإنسانية النظرية ، ولو أن هؤلاء قد يحاولون تطويرها وعرضها فى صورة جديدة ! ولكن الذى لا شك فيه (فيما يقول ألتوسير) أن اتجاه ماركس المضاد للإنسانية النظرية ، حريص على ربط النزعة الإنسانية بشروط (أو ظروف) وجودها ، ومن ثم فإنه يسلم بما لها من ضرورة ، من حيث هى ايديولوجيا ، وإن كانت هذه الضرورة بطبيعة الحال ضرورة مشروطة . ومعنى هذا أن تسليم ماركس ، بهذه الضرورة لا يكتسى طابعا خالصا ، وإنما هو ركيزة تستند إليها الماركسية من أجل تأسيس سياسة خاصة بالأشكال (أو الصور)

الايديولوجية القائمة بالفعل ، كائنة ما كانت هذه الأشكال (دين ، أخلاق ، فن ، فلسفة ، قانون ... الخ) ، وفى مقدمتها جميعا « الاتجاه الإنسانى » نفسه ، وليس من الممكن تصور قيام هذه السياسة الماركسية المرتكزة على النزعة الإنسانية (بوصفها أيديولوجيا) ؛ أعنى ذلك الموقف السياسى بإزاء النزعة الإنسانية ، سواء أكانت هذه « السياسة » منحصرة فى رفض الأشكال الحالية للايديولوجيا القائمة فى المجال الأخلاقى ـــ السياسى ، أم فى نقدها ، أم فى استخدامها ، أم فى تأييدها ، أم فى تطويرها ، أم فى تجديدها على نحو إنسانى ؛ نقول إنه ليس من الممكن تصور قيام هذه السياسة اللهم إلا إذا تحقق هذا الشرط الأساسى ، ألا وهو أن يتم تأسيسها فوق دعامة من الفلسفة الماركسية من حيث هى فلسفة مضادة للنزعة الإنسانية على المستوى النظرى .

وهكذا يتضح لنا أن كل تفسير ألتوسير البنيوى للفلسفة الماركسية إنما يرتكز أساسا على معرفة بطبيعة « النزعة الإنسانية » من حيث هى « **إيديولوجيا** » . وألتوسير مهتم بتجديد مفهوم « الإيديولوجيا » ـــ من أجل الكشف عن تمايزه الواضح عن مفهوم « العلم » ـــ ومن ثم فإننا نراه يقرر بصفة عامة أن **الإيديولوجيا** نسق أو نظام (له منطقه الخاص وصرامته الخاصة) من التمثلات (سواء أكانت صورا ، أم أساطير ، أم أفكارا ، أم مفاهيم ، أم غير ذلك) ؛ وهو نسق يتمتع بوجود تاريخى ، ويضطلع فى الوقت نفسه بدور تاريخى ، فى اطار مجتمع معلوم . ولا يريد ألتوسير ـــ فى هذا المقام ـــ أن يعرض بالبحث لمشكلة علاقة ـــ أو علاقات ـــ أى علم بماضيه (الإيديولوجى) ، وإنما هو يقتصر على القول بأن « الإيديولوجيا » ـــ من حيث هى نسق من التمثلات ـــ متمايزة عن « العلم » : نظرا لأن الوظيفة العملية ـــ الاجتماعية فيها غالبة على الوظيفة النظرية ـــ العرفانية . ولا سبيل إلى فهم هذه « الوظيفة الاجتماعية » للإيديولوجيا ، اللهم إلا بالرجوع إلى النظرية الماركسية فى التاريخ ، وهنا نجد أن « الذوات » التاريخية ـــ عند ماركس ـــ إنما هى « المجتمعات » البشرية المحددة ، وليست هذه المجتمعات ـــ فى الحقيقة ـــ سوى « كليات » : totalités ، تتألف « وحدتها » من نمط خاص أو طراز نوعى من « التركيب » complexité ، وتتمثل فاعلياتها على شكل مظاهر أساسية ثلاثة ؛ ألا وهى : الاقتصاد ، والسياسة ، والإيديولوجيا . ومن هنا فإننا نلحظ فى كل مجتمع ـــ من خلف صور قد تكون أحيانا متناقضة ـــ وجود نشاط اقتصادى ، اساسى ، وتنظيم سياسى ، وأشكال « ايديولوجية » (دين ، وأخلاق ، وفلسفة

... إلخ) . وهذه الحقيقة هى التى تسمح لنا بأن نقرر أن الإيديولوجيا — من حيث هى كذلك — تكون جزءا لا يتجزأ ، أو إن شئت فقل جزءا عضويا ، من صميم أى « كل اجتماعى » .

٦ — ١٦ والواقع أن كل الشواهد قائمة على أنه ليس فى وسع المجتمعات البشرية أن تظل على قيد البقاء ، لو ارتفعت عنها تلك الأنسقة الخاصة من التمثلات التى أطلقنا عليها اسم « الإيديولوجيات » . فليست « الإيديولوجيا » عصابا أو مرضا نفسيا يلحق بالمجتمع ، وإنما هى بالأحرى بنية جوهرية تدخل فى تركيب سائر المجتمعات . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير على طريقته الخاصة حين كتب يقول : « إن المجتمعات البشرية تفرز الإيديولوجيا كما لو كانت العنصر الحيوى أو المناخ الطبيعى الذى لا غنى لها عنه ، من أجل القدرة على التنفس ومواصلة الحياة فى كنف التاريخ » وليس أغرق فى الوهم من تلك الفلسفات التى تصورت إمكان اختفاء « الإيديولوجيا » تماما وكأن فى وسع « العلم » أن يجىء فيحل محل « الإيديولوجيا » ، مرة واحدة وإلى الأبد ، أو كأن فى وسع كل من « الأخلاق » ، و « الدين » ، و « الفن » ، أن تتحول جميعا إلى « حقائق » أو « معارف » علمية ، دون أن يكون للإيديولوجيا أى موضع فى هذا العالم « العلمى » المزعوم ! ومعنى هذا أن تصور مجتمعات بلا إيديولوجيا ، إن هو نفسه إلا تصور إيديولوجى للعالم ، أو هو على الأصح مجرد فكرة خيالية (يوتوبيه) ! بل إن الماركسية التاريخية نفسها — فيما يقول ألتوسير — لا تتصور (أو لا تستطيع أن تتصور) أن يكون فى إمكان المجتمع الشيوعى نفسه — فى يوم ما من الأيام — أن يستغنى نهائيا عن كل إيديولوجيا ، سواء أكانت أخلاقا ، أم فنا ، أم مجرد « تصور للعالم » . صحيح أن فى استطاعتنا أن نتصور حدوث تغيرات هامة قد تطرأ على الأشكال الإيديولوجية (وما بينها من علاقات) : فإن من الممكن مثلا أن تختفى بعض الأشكال القائمة حاليا ، أو أن يتم تحول الوظيفة التى تقوم بها بعض الأشكال ، لكى تضطلع بها أشكال أخرى ، فضلا عن أن من الممكن أيضا أن تظهر أشكال إيديولوجية جديدة، (كالتصور العلمى للعالم ، أو كالنزعة الإنسانية الشيوعية مثلا) ؛ ولكن ليس فى وسع النظرية الماركسية الحالية (بمعناها الدقيق) أن تتصور امكان استغناء الشيوعية (من حيث هى طريقة جديدة فى الإنتاج ، تستلزم قوى إنتاجية معينة ،

وعلاقات إنتاجية محددة) عن كل تنظيم اجتماعى للإنتاج ، وبالتالى عن كل شكل من أشكال الإيديولوجيا ! وإذن فإنه ليس أمعن فى الخطأ من أن نتصور « الإيديولوجيا » على أنها انحراف اجتماعى أو مجرد نمو عرضى خارج عن التاريخ (وكأننا بإزاء زائدة تاريخية تافهة) ، فى حين أن « الإيديولوجيا » — كما سبق لنا القول — بنية أساسية — فى صميم المجتمعات — لكل حياتها التاريخية . هذا إلى أن من شأن الاعتراف بضرورة الإيديولوجيا أن يسمح لنا بالتأثير على الإيديولوجيا ، ومن ثم تحويلها إلى أداة فعالة من أجل التحكم — بشكل واع — فى مجرى التاريخ .

وإذا كانت العادة قد جرت — فيما يقول ألتوسير — بإدخال « الإيديولوجيا » فى مجال « الوعى » (أو « الشعور ») ، خصوصا تحت تأثير الإشكالية المثالية السابقة على ماركس ، فإن « الإيديولوجيا » — مع ذلك — هى فى صميمها « لاشعورية » ، حتى حين تتمثل (كما هو الحال فى « الفلسفة » السابقة لماركس) على صورة تأملية . حقا إن الإيديولوجيا هى دائما « نسق من التمثلات » ، ولكن ليس لهذه « التمثلات » — فى معظم الأحوال — أية صلة بالوعى (أو « الشعور ») ، لأنها فى الغالب « صور » (حسية) ؛ بل إنها حتى حين تكون « تصورات » (أو « مفاهيم ») فإنها تفرض نفسها على السواد الأعظم من الناس باعتبارها « بنيات » ، دون أن تمر عبر « وعيهم » (أو « شعورهم ») . ومعنى هذا أن « الإيديولوجيات » هى عبارة عن « موضوعات ثقافية » ، مدركة ، متقبلة ، معاشة ، مع ملاحظة أن هذه « الموضوعات الثقافية » تؤثر على الناس — وظيفيا — تأثيرا يند بطبيعته عن طائلة ادراكهم . صحيح أن البشر « يعيشون » إيديولوجياتهم ، ولكنهم لا يعيشونها باعتبارها شكلا من أشكال « وعيهم » ، بل بوصفها موضوعا من موضوعات « عالمهم » ، إن لم نقل إنها هى « عالمهم » نفسه ! والواقع أن العلاقة « المعاشة » التى تربط البشر بالعالم ، ومن ثم بالتاريخ ، لا بد من أن تمر عبر « الإيديولوجيا » ، أو لعلها أن تكون هى نفسها « الإيديولوجيا » . وهذا ما يعنيه ماركس حين يقول إن الإيديولوجيا (بوصفها مجال الصراعات السياسية) هى التى تسمح للبشر بأن يحصلوا لأنفسهم وعيا واضحا بمكانتهم الحقيقية فى العالم والتاريخ ، وكأن الناس — من خلال هذا اللاشعور الإيديولوجى نفسه — إنما يصلون إلى تغيير علاقاتهم « المعاشة » بالعالم ، لكى يكتسبوا — على حد تعبير ألتوسير — تلك الصورة الجديدة المحددة من

صور « اللاوعى » ، ألا وهى ما درج الناس على تسميته باسم « الوعى » !

٦ — ١٧ وإذن فإن « الإيديولوجيا » إنما تنصب على العلاقة « المعاشة » للبشر بعالمهم الخاص ، والظاهر أن هذه العلاقة ، التى لا تبدو « شعورية » إلا على شرط أن تكون « لا شعورية » ، لا تبدو أيضا فى الآن نفسه « بسيطة » إلا على شرط أن تكون « معقدة » ، بمعنى أنها ليست مجرد علاقة « بسيطة » ، بل هى علاقة العلاقات ، أو هى علاقة من الدرجة الثانية . والواقع أن البشر لا يعبرون — فى الإيديولوجيا — عن علاقاتهم بظروف معيشتهم (أو شروط وجودهم) ، وإنما هم يعبرون عن « الطريقة » التى يعيشون على نحوها علاقتهم بظروف معيشتهم ؛ مما يدل على أن هناك من جهة علاقة واقعية ، ومن جهة أخرى علاقة « معاشة » ، « متخيلة » . وتبعا لذلك فإن « الإيديولوجيا » هى التعبير عن علاقة البشر بعالمهم . أعنى « وحدة » علاقتهم الواقعية ، وعلاقتهم المتخيلة ، بظروف معيشتهم الواقعية . ولئن يكن من الضرورى حتما للعلاقة الواقعية أن تدخل بوجه ما من الوجوه فى صميم العلاقة المتخيلة ، إلا أن العلاقة التى تقوم عليها الإيديولوجيا هى « تعبير » عن الإرادة (سواء أكانت محافظة ، أم رجعية ، أم إصلاحية ، أم ثورية) ، إن لم نقل عن « الأمل » أو « الحنين » ، أكثر ما هى « وصف » للواقع . ولما كان من شأن « الواقعى » أن يحدد « المتخيل » (و العكس بالعكس) — على المستوى الإيديولوجى — فإن « الإيديولوجيا » تمثل دائما مبدأ نشيطا « فعالا » من شأنه أن يدعم — أو أن يعدل — من علاقة الناس بظروف معيشتهم ، فى صميم تلك العلاقة المتخيلة نفسها . وهذا هو السبب فى أن فعل (أو تأثير) الإيديولوجيا لا يمكن أن يظل مجرد فعل (أو تأثير) « ذاتى » محض : instrumentale : إذ أن البشر الذين يستخدمون الإيديولوجيا كما لو كانت مجرد « أداة » أو « واسطة للفعل » ، لا يلبثون أن يجدوا أنفسهم مأخوذين فى حبالها ؛ محاطين بها من كل صوب ، فى عين اللحظة التى يظنون فيها أنهم إنما يستخدمونها ، وأنهم بالتالى السادة المتحكمون فيها !

وهذه الحقيقة واضحة كأشد ما يكون الوضوح فى المجتمعات الطبقية على وجه الخصوص : فإن الإيديولوجيا المسيطرة — عندئذ — تكون هى إيديولوجيا « الطبقة » . بيد أن علاقة الطبقة المسيطرة — فى هذه الحالة — بالإيديولوجيا المسيطرة (التى هى أيديولوجيتها) لا يمكن أن تكون مجرد علاقة خارجية ، واعية ، تقوم على

المنفعة الخالصة أو الدهاء المحض . وحين قامت « الطبقة البورجوازية » (الصاعدة) فى مجرى القرن الثامن عشر ، بوضع إيديولوجية إنسانية ، تقوم على المساواة ، والحرية ، والعقل ، فإنها لم تلبث أن عمدت إلى إضفاء طابع الكلية أو الشمولية على مطالبها الخاصة ، وكأنما هى قد أرادت أن تجند فى صفوفها (جنبا إلى جنب) — بوضعهم فى خدمتها ، وتهيئتهم للمشاركة فى أغراضها — أولئك البشر الذين لن تحررهم إلا لكى تعمل على استغلالهم ! وهذا هو مغزى أسطورة روسو فى تفسير أصل التفاوت (أو اللامساواة) بين البشر : فإن الأغنياء هم الذين يقدمون إلى الفقراء أبرع ما يمكن تصوره من حجج ، من أجل إقناعهم بأن يعيشوا عبوديتهم كما لو كانت هى نفسها حريتهم ! والحق أنه لا بد للبورجوازية نفسها من أن تؤمن بأسطورتها ، قبل أن تقنع الآخرين بصحتها وليس فقط من أجل إقناعهم بها ، لأن ما تعيشه فى صميم إيديولوجيتها إنما هو « هذه » العلاقة المتخيلة بظروف معيشتها الواقعية ؛ وهى علاقة تسمح لها بالتأثير على نفسها (من خلال الوعى القانونى والأخلاقى ، ومن خلال الظروف القانونية والأخلاقية لليبرالية الاقتصادية) والتأثير على الآخرين (ضحايا استغلالها فى الحاضر والمستقبل : أعنى « العمال الأحرار ») ، حتى يتسنى لها الاضطلاع بدورها التاريخى كطبقة متحكمة . وحسبنا أن ننظر إلى « إيديولوجية الحرية » ، لكى نتحقق من أن البورجوازية « تعيش » من خلالها بصورة دقيقة علاقتها بظروف معيشتها : أعنى علاقتها الواقعية (قانون الاقتصاد الرأسمالى الليبرالى) ، ولكن مدمجة فى علاقة متخيلة (كل الناس أحرار ، بما فيهم العمال الأحرار) . وهذه الإيديولوجية البورجوازية إنما تقوم على التلاعب بلفظ « الحرية » ؛ وهو تلاعب يكشف من جهة عن رغبة البورجوازية فى تعميمة (أو تضليل) ضحاياها المستغلين (الأحرار !) ، من أجل الاستمرار فى الإمساك بزمامهم والسيطرة عليهم باسم أحاديث « الحرية » المعسولة ، ويعبر من جهة أخرى عن حاجة البورجوازية نفسها إلى أن تعيش سيطرتها الطبقية الخاصة كما لو كانت هى نفسها حرية ضحاياها المستغلين ! وكما أنه لا يمكن لأى شعب يستغل شعبا آخر أن يكون هو نفسه حرا ، فإن الملاحظ أيضا أن أية طبقة « تستخدم » إيديولوجية من الإيديولوجيات لا بد لها — هى الأخرى — من أن تخضع لها وتقع تحت سيطرتها . وحينما نتحدث عن الوظيفة الطبقية لأية إيديولوجيا ، فلا مناص لنا إذن من أن نفهم أن الإيديولوجية المسيطرة لا بد بالضرورة من أن تكون هى إيديولوجية الطبقة المسيطرة ، وأنها — بالتالى — تعين تلك الطبقة على

التحكم فى الطبقة المستغَلة (بفتح الغين) من جهة ، كما تسمح لها بأن « تتكون » على شكل طبقة مسيطرة ، حين تجعلها تتقبل علاقتها المعاشة بالعالم على أنها علاقة واقعية ، مسوغة (أو مبررة) من جهة أخرى .

بيد أننا لو سلمنا — مع ألتوسير — بأن « الإيديولوجية » — فى المجتمعات الطبقية — هى تمثل زائف (أو مزيف) للواقع ، نظرا لأنه تمثل موجه ، أو مغرض بالضرورة ؛ وهو « مغرض » لأنه لا يهدف إلى تزويد الناس بأية « معرفة موضعية » عن النظام الاجتماعى ، وإنما كل ما يهدف إليه هو تزويدهم بتمثل غامض مضلل لهذا النظام الاجتماعى ، من أجل استبقائهم فى « وضعهم « داخل نظام الاستغلال الطبقى ؛ نقول إننا لو سلمنا بهذا الفهم الألتوسيرى للإيديولوجيا ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل عن دور الإيديولوجيا فى المجتمعات اللاطبقية ، وهنا نجد ألتوسير يجيب على تساؤلنا هذا بقوله : « إن التحريف الإيديولوجى هو ضرورة اجتماعية تفرضها طبيعة « الكل الاجتماعى » نفسه ، فإن من شأن « البنية » التى تقوم — على وجه الدقة — بتحديد هذا « الكل الاجتماعى » أن تجعله فى الوقت نفسه « معتما » بالنسبة إلى الأفراد الذين يشغلون فى داخله « موقعا » معينا قد فرضته عليهم هى نفسها ؛ مع العلم بأن عتامة البنية الاجتماعية لا بد بالضرورة من أن تجىء فتضفى طابع « الأسطورة » على « تمثل العالم » الذى هو أمر حيوى لا غناء عنه لكل اتساق اجتماعى » . وتبعا لذلك فإن « الإيديولوجيا » — حتى فى المجتمع غير الطبقى — ضرورة اجتماعية لا سبيل إلى الاستغناء عنها ، ما دامت هى التى تقوم بمهمة تكوين الناس ، وتغييرهم ، وجعلهم أهلا للاستجابة للمطالب التى تفرضها عليهم ظروف معيشتهم . وإذا كان التاريخ — فى المجتمع الاشتراكى نفسه — (كما قال ماركس) هو عبارة عن عملية تحول (أو تغير) مستمر لأحوال الناس المعيشية ، فإنه لا بد للناس أيضا من أن يتغيروا — بلا انقطاع — حتى يستطيعوا أن يتكيفوا مع تلك الظروف . ولما لم يكن من الممكن ترك ذلك « التكيف » نهبا للتلقائية أو العفوية ، وإنما لا بد من العمل على ضبطه ، والتحكم فيه ، والسيطرة عليه باستمرار فإن « الإيديولوجية » لا بد من أن تجىء هنا لتكون بمثابة تعبير عن هذا المطلب ، وتقدير لتلك المهمة ، ومعاناة لذلك التناقض ، ومحاولة عملية لمواجهته أو حله ، ومعنى هذا أن من شأن المجتمع اللاطبقى — من خلال الإيديولوجيا — أن « يعيش » حالة « التكافؤ أو اللاتكافؤ » المعبرة عن علاقته بالعالم ، وأن يعمل على

تغيير « وعى » الناس ، أعنى موقفهم وسلوكهم ، حتى يضعهم على مستوى مهامهم وأحوال معاشهم . وعلى حين أن « الإيديولوجيا » ـــ فى المجتمع الطبقى ـــ هى العنصر الحيوى الذى تتحدد (وتنتظم) فى داخله علاقة الناس بظروف معيشتهم لصالح الطبقة المسيطرة ، نجد أن « الإيديولوجيا » ـــ فى المجتمع اللاطبقى ـــ هى أيضا العنصر الحيوى الذى تتحدد (وتنتظم) فى داخله علاقة الناس بأحوال معاشهم ، ولكنها هنا إنما تعاش لصالح البشر أجمعين !

٦ ـــ ١٨ فإذا ماعدنا الآن إلى مفهوم « الإنسانية الاشتراكية » ـــ فيما يقول ألتوسير ـــ ألفينا أننا هنا بإزاء « تصور إيديولوجى » يعبر من جهة عن رغبة الماركسيين فى عبور الهوة التى تفصلهم عن حلفائهم الممكنين ، وكأنما هم يريدون أن يستبقوا الأحداث ، لكى يعهدوا إلى تاريخ المستقبل بمهمة إضفاء مضمون جديد على ألفاظ قديمة ؛ ويشير من جهة أخرى إلى الظروف الخاصة التى يعيشها المجتمع الشيوعى (فى الاتحاد السوفيتى مثلا) حيث أصبح لزاما على المجتمع الروسى ، ليس فقط أن يتجاوز مرحلة « دكتاتورية البروليتاريا » ، وإنما أيضا أن يرفض ويدين بكل شدة الأشكال « المنحرفة » (و « الإجرامية ») التى تورطت فيها تلك الدكتاتورية إبان مرحلة « عبادة الشخصية » (أو « تقديس الزعيم ») ! ومعنى هذا أن كلمة « الإنسانية الاشتراكية » ، حين تستخدم داخل النظام الماركسى الحالى ، فإنها تشير فى الحقيقة إلى تصميم المجتمع الشيوعى على تصفية كل آثار الماضى البعيد والقريب ، بكل ماكان ينطوى عليه من أرهاب ، وقمع ، و « دوجماطيقية » ، وكأن هذا المجتمع يعترف ـــ فى قرارة نفسه ـــ بأن ثمة رواسب من الماضى ما تزال عالقة به ، وأن عليه أن يعمل بكل قوة وكل حزم على التخلص منها نهائيا ...

ولكن إذا كان العالم الجديد الذى أخذت آفاقه تتفتح أمام « الاشتراكية الماركسية » هو عالم لا طبقى ، قد ارتفع عنه الاستغلال الاقتصادى ، والعنف الإرهابى ، والتمييز العنصرى ، فلماذا يأبى أهل الشيوعية السوفيتية ـــ اليوم إلا أن يعمدوا إلى التشديد على الدعوى « الإنسانية » ، والإلحاح على إبراز دور « الإنسان » ؟ أو بعبارة أخرى ، ما السر فى حاجة أبناء الشيوعية السوفييتية إلى تكوين « فكرة عن الإنسان » ، أعنى « فكرة » عن ذواتهم ، تعينهم على أن « يعيشوا تاريخهم » ؟! هذا ما يجيب عليه ألتوسير بقوله إنه لمن العسير علينا ـــ فى هذا المجال ـــ أن نتجاهل تلك العلاقة الوثيقة التى

تجمع — من جهة — بين ضرورة إعداد وتنفيذ التحول التاريخى الهام (ألا وهو الانتقال إلى الشيوعية ، ووضع حد لدكتاتورية البروليتاريا ، والقضاء على نظام الدولة ، مما يستلزم إيجاد « أشكال » جديدة من التنظيم السياسى والاقتصادى ، والثقافى ، تكون ملائمة لطبيعة هذا الانتقال) ، ومن جهة أخرى بين « الأحوال التاريخية » التى لا بد لهذا الانتقال من أن يتحقق فى كنفها . ولا شك أن انعدام التكافؤ بين هذه المهام التاريخية من جهة ، وبين ظروفها من جهة أخرى ، هو السر فى هذا اللجوء إلى « الإيديولوجيا » . والواقع أن الحديث عن « الإنسانية الاشتراكية » إنما يشير إلى وجنود مشكلات واقعية : مشكلات تاريخية ، واقتصادية ، وسياسية ، وإيديولوجية ، « جديدة » ، كانت المرحلة الستالينية قد ألقت عليها حجابا صفيقا من الظلال ، على الرغم من أنها هى نفسها التى تسببت فى ظهورها ، حين أخذت على عاتقها تثبيت دعائم الاشتراكية . وأما هذه المشكلات « الجديدة » ، فهى تدور حول أشكال « التنظيم » الاقتصادى ، والسياسى ، والثقافى ، مما يمكن أن يتلاءم مع درجة التطور التى وصلت إليها القوى الإنتاجية للاشتراكية ، فضلا عن أنها تدور أيضا حول الأشكال الجديدة للـ « ترقى الفردى » ، فى مرحلة جديدة من مراحل التاريخ ، حيث لم تعد الدولة هى التى تضطلع بمهمة الفصل فى مصير كل فرد سواء أكان ذلك عن طريق القسر ، أم عن طريق التوجيه ، أم عن طريق الرقابة والضبط ، بل أصبح من حق كل فرد أن يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق « اختياره » موضوعيا ، والاضطلاع بتلك العملية العسيرة التى لا بد له بمقتضاها من أن يصبح بذاته ما هو ميسر لبلوغه .

بيد أن وجه الخطورة فى المسألة أنه كثيرا ما تعالج هذه المشكلات بالاستناد إلى مفاهيم ماركسية إيديولوجية ، ترجع إلى « فلسفة الإنسان » عند ماركس الشاب ، ومن ثم نرى الكثير من الماركسيين المعاصرين يستخدمون كلمات « الاستلاب » ، و « الانقسام » ، و «اللتيشية» ، و « الإنسان الكلى » ، وغيرها ، لمعالجة قضايا اشتراكية لا تكفى لحلها أمثال هذه التصورات الإيديولوجية البحتة ، فى حين كان من الواجب عليهم — بدلا من اللجوء إلى « فلسفة الإنسان » عند ماركس الشاب — مواجهة تلك المشكلات بطريقة علمية صريحة ، من خلال صياغتها بلغة اقتصادية ، وسياسية ، وإيديولوجية ، وفقا لما تقضى به النظرية الماركسية نفسها . ويعود ألتوسير فيتساءل : لماذا يأبى بعض الفلاسفة الماركسيين إلا أن يهيبوا بمفهوم « الاستلاب » ،

من أجل حل تلك المشكلات التاريخية العينية ، فى حين أن هذا المفهوم — كما قررنا أكثر من مرة — مفهوم إيديولوجى يرجع إلى عهد « ما قبل الماركسية » ؟ ولا نرانا بحاجة إلى الإجابة على هذا « التساؤل » (الاستنكارى) ، فإنه لمن الواضح أن قيام « المعرفة العلمية » — فى مضمار الماركسية — رهن فى نظر ألتوسير بعملية تصفية رواسب هذه التفسيرات الإيديولوجية التى تجعل من ماركس مجرد فيلسوف « إنسانى » . على طريقة فويرباخ ! وهكذا ننتهى مع ألتوسير إلى القول بأن تثبيت دعائم « البنية » — فى مضمار الماركسية — هو بمثابة إعلان عن « موت الإنسان » (فى مضمار « النظر » — على الأقل —) !.

٦ — ١٩ ويأتى أخيرا كتاب ألتوسير المسمى باسم « الرد على جون لويس » (سنة ١٩٧٣) ، لكى يحمل إلينا تأكيدا جديدا لضرورة تخليص الماركسية من كل « نزعة إنسانية » ، ولأهمية العمل على إبراز « طابعها العلمى » . ولا يتسع المقام هنا للحديث بالتفصيل عن حملة ألتوسير على « النزعة التاريخية المتطرفة » Historicisme (عند جون لويس) ، ولكن حسبنا أن نقول إن القضايا الأساسية التى اهتم ألتوسير بالدفاع عنها فى هذا الكتاب يمكن أن توجز فى العبارات الثلاث الآتية :

١ — الجماهير هى التى تصنع التاريخ .

٢ — صراع الطبقات هو محرك التاريخ .

٣ — التاريخ « عملية » تتحقق ، دون « ذات » تعمل !

وواضح أن المقصود بهذه العبارات هو القضاء على « مثالية الطبقة البورجوازية الصغيرة » التى تقرر — تحت ستار « الماركسية الإنسانية » المزعومة (على نحو ما ينادى بها جون لويس) — الدعوى القائلة بأن « الإنسان هو الذى يصنع التاريخ » . وعلى الرغم من أن ألتوسير يعترف بأن ماركس نفسه قد استخدم — لمجرد التبسيط — كلمة « الإنسان » ، إلا أنه يقرر فى الوقت نفسه أن ماركس لم يقصد بهذا اللفظ سوى « الناس » فى ظروف اجتماعية محددة . وأما كلمة « الصناعة » (فى قولهم بأن الإنسان يصنع « التاريخ ») ، فهى فى رأى ألتوسير كلمة غير مفهومة : إذ أن القول (مثلا) بأن « النجار يصنع مقعدا » قول له معنى ، ولكن ما معنى « صناعة التاريخ » ؟! إننا هنا بإزاء سر غامض ، والأدنى إلى الصواب أن نستبدل به عبارة « مادية صراع الطبقات » ، حتى يكون من المفهوم أن ما يحدد التاريخ إنما هو « وحدة علاقات الإنتاج

والقوى الإنتاجية ، فى تكوين اجتماعى تاريخى محدد .» وأما النتيجة التى تترتب على هذا الفهم ، فهى أنه لم تعد هناك « ذات تاريخية » بل هناك فقط « عملية تتحقق بدون ذات تعمل » ! وهذا ما يعبر عنه ألتوسير بقوله : « إن التاريخ نسق (أو نظام) طبيعى — بشرى ضخم ، هو فى حالة حركة مستمرة ، وليس له من محرك سوى صراع الطبقات .» . وهكذا يتم التخلص من مفهوم « الإنسان » ، وفكرة « الذات التاريخية » ، والقول بـ « صناعة التاريخ » ، بدعوى أن كل هذه الادعاءات هى أدخل فى باب « الإيديولوجيا البورجوازية » منها فى أى باب آخر !

وأما حينما يمعن المرء النظر إلى هذه الأحكام الفلسفية التى يصدرها ألتوسير على كل من النزعتين : « التاريخية » ، و « الإنسانية » ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى إثارة الكثير من التساؤلات ، وفى مقدمتها جميعا هذا التساؤل : « ما الذى تعنيه فى الواقع فكرة « العملية » التاريخية التى تتم بدون « ذات » ؟ ثم : ما المقصود بالتعبير الذى يستخدمه ألتوسير حين يتحدث عن « نظام طبيعى — بشرى » ؟ وهل فى استطاعتنا أن نحدد التاريخ البشرى كله بالرجوع إلى فكرة « صراع الطبقات » ؟ وهل تنطبق هذه الفكرة على المجتمعات القديمة ؟ وهل هناك موضوع للحديث عن صراع طبقى بالنسبة إلى المجتمعات الشيوعية فى المستقبل ؟ وأما فكرة « محرك » التاريخ التى يهيب بها ألتوسير ، أليست هى الأخرى فكرة غامضة تفتقر إلى مزيد من التحديد ، إن لم نقل بأنها فكرة تنضح بآثار (أو رواسب) إيديولوجية القرن التاسع عشر ؟ بل ألا يتورط ألتوسير هنا فى بعض التأملات الفلسفية النظرية ، بدلا من أن يحاول القيام بتحليلات ماركسية علمية ، فى مجال دراسة الأنظمة الاقتصادية ، والقانونية ، والإيديولوجية ، فى كنف بعض الظروف المعينة ؟ الواقع أن ألتوسير قد تمادى فى أنظاره العقلية ، لدرجة أنه راح يحلق فى السماء السابعة من سماوات تصوراته الواسعة ، وعندئذ لم تلبث هذه التصورات أن أصبحت غير ذات مضمون ! صحيح أن ألتوسير يتخلى فى كتابه الأخير عن تصوره القديم للفلسفة بوصفها « نظرية الممارسة النظرية » ، ولكنه يستعيض عن هذا التعبير بتصور آخر يقول فيه : « إن الفلسفة هى فى خاتمة المطاف صراع طبقى على مستوى النظر » ! وهو يظن أنه قد استطاع — عن هذا الطريق — التخلص من « نيتشية الإنسان» ! ولكن الحقيقة أن تورط ألتوسير فى الحديث عن « عملية » ، و « محرك » ، وما إلى ذلك ، قد قاده فى النهاية إلى إنتهاج سبيل يشبه فى كثير من النواحى

ذلك السبيل الهيجلى الحافل بالتجريدات ! ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد إلى القول بأن « فلسفة التصور » (أو « الماهية ») عند ألتوسير قد أفضت به فى خاتمة المطاف إلى ضرب من « الصورية » الجوفاء التى عزلت « التاريخ » عن « الإنسان » وعن « صراعه » الحقيقى لكى تقدم لنا بدلاً من « الماركسية الحية » ، نظرية تاريخية لفظية حافلة بالمفاهيم الدخيلة على الماركسية نفسها ! وعلى الرغم من أن ألتوسير قد توهم أنه حين وضع مقولة « « عملية بلا ذات » ، فإنه قد أقام حدا فاصلا بين المواقف المادية الجدلية من جهة ، والمواقف المثالية البورجوازية من جهة أخرى.إلا أنه فى الحقيقة لم يستطع أن يبين لنا كيف تصور تاريخ ماركسى بدون « إنسان ثورى » يأخذ على عاتقه مهمة القيام بالعمل الثورى ! وحتى لو سلمنا مع ألتوسير بأن ماركس لم يناد فى الحقيقة بفلسفة إنسانية ، فإن الذى لا شك فيه أنه قد فكر بوصفه إنسانا ، وأنه قد كان مهموما بمصير أشباهه من البشر ، وأنه قد حاول (على الأقل فيما يقول دعاته) أن يعمل من أجل القيام بثورة ذات طابع إنسانى ! وإذن فغيم كل هذا الحرص على فصل الماركسية عن كل حركة إنسانية ، وكأن فى الإمكان قيام « نظرية ثورية » تكون مفصولة تماما عن كل « ممارسة ثورية » ذات طابع إيديولوجى ؟

٦ — ٢٠ الواقع أن ألتوسير حين ثار على مفهوم « الإنسانية » (بالمعنى النظرى لهذا المصطلح) ، فإنه لم يكن يرمى من وراء ذلك إلى القول (مع فوكوه مثلا) بـ « موت الإنسان » ، وإنما كل ما هنالك أنه قد حرص على التمييز بين مفهوم « الاشتراكية » بوصفه مفهوما « علميا » ، ومفهوم « الإنسانية » بوصفه مفهوما « إيديولوجيا » . ولكن بعض النقاد (من أنصار الماركسية نفسها) قد لاحظوا أن هذه التفرقة الحاسمة التى أقامها ألتوسير بين « العلم » و « الإيديولوجيا » تفرقة تعسفية ليس لها ما يبررها فى صميم التطور الفكرى لماركس نفسه وآية ذلك أن معرفة الواقع الاجتماعى ، والعمل على تغيير هذا الواقع الاجتماعى ، يمثلان عادة فى نظر الماركسيين « وحدة » لا انفصام لها ، بينما تجىء فلسفة ألتوسير لتشيع أسباب التصدع فى صميم هذه الوحدة ، وكأن صلة الفكر بالفعل قد أصبحت موضوعا لإشكالية جديدة عند ألتوسير ، ومن هنا فقد راح بعض الماركسيين يتساءلون : « أين يوجد إذن — فى مذهب ألتوسير — موقع الممارسة السياسية ؟ إنها ترتكز بلا شك على المعرفة ، ولكن ماذا عسى أن تكون هذه الممارسة بالقياس إلى تلك المعرفة ؟ هل تكون هى عملية تطبيقها على الواقع ؟ وفى هذه

الحالة ، ما الذى سيبرر عندئذ مثل هذا الانتقال إلى عالم التطبيق ، وما هو نوع تلك الضرورة التى تكمن من ورائه ؟ وكيف يتسنى لفكر قد استبعد الإنسان من مجاله البصرى أن يحدد الآن الموقع الحقيقى لمهمة العمل من أجل الإنسان ؟ هل تكون هذه المهمة أدخل فى باب الإيديولوجيا ؟ ولو صح هذا ، فأنّى لنا إذن أن نهتدى إلى دعامة نظرية لتأسيسها ؟ » . ومن جهة أخرى ، هل من الصحيح أن ماركس قد تخلى تماما — فى مرحلة اكتمال مذهبه — عن كل نزعة إنسانية ؟ وهل اختفت كلمة « الاستلاب » نهائيا من كل مؤلفاته اللاحقة لسنة ١٨٥٧ ؟ هذا ما يرد عليه بعض الماركسيين بالسلب ، فإن الملاحظات التى دونها ماركس خلال عامى ١٨٥٧ و ١٨٥٨ (والتى نشرت من بعد تحت عنوان : Grundrisse) قد جاءت متضمنة لعبارات كثيرة ذات طابع فلسفى ، مثل عبارة « تطور الإنسان بوصفه كلا » ، وعبارة : الموضعة الشاملة بوصفها استلابا شاملا » ، فضلا عن ورود مصطلح « العمل المستلب » أكثر من عشر مرات خلال هذا البحث ، مما يدل على أن ماركس لم يتخل تماما — حتى فى مرحلته العلمية — عن تلك المصطلحات الفلسفية الإيديولوجية التى ظن ألتوسير أنها كانت وقفا على مؤلفات الشباب ...

صحيح أن ماركس قد شرع — ابتداء من سنة ١٨٥٧ — يتحدث عن « العلاقات البشرية » (القائمة على علاقات الإنتاج) ، بدلا من الحديث عن « الإنسان » (وتحقيق الماهية البشرية أو الإنسان الكلى) ، ولكن هذا الحديث العلمى عن « بنية اقتصادية » ، و « علاقات اجتماعية » ، لا يعنى — بأى حال من الأحوال — أن تكون ثمة « قطيعة إبستمولوجية » قد حدثت فى فكر ماركس ، فجعلت من فكرة « الاستلاب » أو مفهوم « الإنسانية » مجرد رواسب إبستمولوجية لا تمت بأدنى صلة إلى صميم الفكر الماركسى العلمى — ألم يقل إنجلز نفسه « إنه لولا الفلسفة المثالية الألمانية ، لما وجدت قط الاشتراكية العلمية » ؟. بل ألم يعترف ماركس نفسه — (فى رسالة مشهورة له كتبها بتاريخ ١٦ يناير سنة ١٨٥٨) إلى رفيق دربه إنجلز « أنه تصفح المنطق الهيجلى عدة مرات ، وأنه أفاد منه الشيء الكثير » ؟ وإذن أليس الأدنى إلى الصواب أن نتصور فكر ماركس — فى تطوره المستمر — على أنه « وحدة عضوية » ، لها متناقضاتها ، وصراعاتها ، وإرهاصاتها ، وانطلاقاتها .. إلخ ؟ حقا إن ماركس الناضج لا يمكن أن يكون هو بعينه ماركس الشاب ، ولكن من المؤكد أننا حين ننتزع

مؤلفات ماركس الناضج من صميم علاقاتها الحية بمؤلفات ماركس الشاب ، فإننا نرفع عنها جانبا كبيرا من حراراتها البشرية ، وقيمتها الثورية ، لكى نحيلها إلى « وثائق علمية » جافة ، جامدة ، لا حياة فيها ولا روح ! وبينما حرص ألتوسير على إنكار وجود مرحلة هيجلية فى تطور ماركس الفكرى ، نجد أن هنرى لوفيفر يؤكد أننا لن نستطيع فهم كتاب « رأس المال » نفسه ، دون الرجوع إلى فلسفة هيجل ، كما أن من شأن مفهوم « القطيعة » ، ومفهوم « الإبستمولوجيا » أن يهدما « الجدل الماركسى » بوصفه منهجا ، وحركة ، وتصورا للحركة ، فضلا عن أن الطابع العلمى لكتاب « رأس المال » لم يلغ نظرية الاستلاب ، ولا فلسفة ماركس السابقة ، ولا المنطق ، ولا المنهج الجدلى ، بل لقد جاء هذا الكتاب ليتناول من جديد كل تلك المسائل ، محاولا معالجتها بكيفية مغايرة . هذا إلى أنه ربما كان من أخطر عيوب « القراءة التشخيصية » التى قدمها لنا ألتوسير لمؤلفات ماركس ، أنها تفصل هذه المؤلفات عن صاحبها ، وعن الوعى الذى كان موجودا لديه عنها ، لكى تقيم تفرقة تعسفية بين فكر ماركس الحقيقى الأصيل (أو منطق المذهب) من جهة ، وبين فكره المسجل أو المعبر عنه (أعنى الوعى الذى كان موجودا لديه عن هذا الفكر) من جهة أخرى . صحيح أن ألتوسير قد أحل منهج « القراءة » محل منهج « التعليق » ، محيلا هذا المنهج إلى طريقة تحليلية هى أشبه ما تكون بما يفعله المحلل النفسانى حين يتخذ من بعض الكلمات المرسلة ، والهفوات اللسانية ، والفلتات العفوية أسسا علمية يبنى عليها كل تشخيصه للمرض ، دون الالتفات إلى الكلام الصريح ، والعبارات الواضحة ، والتقريرات العلنية ، ولكن من المؤكد أن مثل هذه « القراءة التشخيصية » قد لا تخلو من مخاطر ، ومزالق ، ومآزق ، خصوصا حين يجئ « المحلل » فيتكلم هو بدلا من أن « ينصت » إلى المريض ، أو حين يعمد إلى إسقاط آرائه الخاصة على الشخصية التى يريد تحليلها ! فنحن نعرف كيف أن الكثير من النقاد قد وجدوا فى تأويل ألتوسير البنيوى للفلسفة الماركسية مجرد محاولة إبستمولوجية جديدة لا تنتمى فى صميمها إلى روح « المادية التاريخية » فى صورتها الجدلية ، وإنما هى أقرب بالأحرى إلى النزعات « العلمية المتطرفة » فى لباس شبه — ماركسى !.

والحق أنه إذا كان ثمة مشكلة لا تكاد تجد لها حلا لدى ألتوسير ، فتلك هى مشكلة « وضع الفلسفة » ، داخل هذا المذهب البنيوى . وهنا : يحق لنا أن نتساءل : « لماذا

يأبى ألتوسير إلا أن يعد « العلم » بمثابة المشروع الاوحد للمعرفة ؟ » ولماذا يتصور ألا يكون هناك سوى نمط واحد — أو نموذج واحد — للمعقولية ؟ ألسنا نجد لدى ألتوسير — كما سبق أن لاحظنا لدى كل من ليفى اشتراوس وفوكوه — (على الرغم من كل ما قد يكون بينهم من اختلافات أو أوجه شبه) نفس الموقف الكانطى الذى يثير مشكلة شروط إمكانية العلم ؟ ولكن ، أليس من حقنا أن نعجب لتلك « الكانطية » العصرية التى ترفض كلا من « الذات الترنسندنتالية » من جهة ، و « الفلسفة العلمية » الكانطية من جهة أخرى ؟ إنه لمن الواضح أنه ليس فى وسع مثل هذا « المشروع العلمى » أن يتعقل ذاته ، دون أن يتعقل فى الآن نفسه شروطه ، وإمكانيته . ولكن ، هل يكون فى وسع مثل هذه الفلسفة الجديدة (التى تعود إلى الظهور على هذا النحو) أن تصبح هى نفسها نظاما علميا محضا ، وأن تستمر فى رفضها لكل تساؤل حول « الذات » التى عملت على إيجادها ؟! لا شك أن أية إجابة على هذا التساؤل لا بد من أن تجئ غامضة ملتبسة : إذ أنه يكفى أن نقوم بإقحام « الذات » الإبستمولوجية ، حتى نكون بذلك قد أقحمنا فى الوقت نفسه شيئا أخر أكثر منها ! حقاإن « المعرفة » تتكفل بالإجابة عن نفسها ، ولكن أليس على « الإنسان » نفسه أن يتكفل بالإجابة عن كل من « ذاته » من جهة ، و « المعرفة » من جهة أخرى ؟! وبعبارة أخرى : هل يكون فى الإمكان فصل « المشروع العلمى » (بالمعنى الكانتى) فصلا جذريا عن « المشروع العلمى » (بالمعنى الكانتى) أيضا ؟ ... إننا قد لا نجد مانعا من التسليم مع ألتوسير بأن « العلم » عند ماركس هو هذا الكشف البنيوى ؛ ولكن كيف لنا أن نتجنب إثارة التساؤل حول دلالة هذا الكشف أو معنى ذلك العلم ؟ وماذا عسى أن يكون « العلم » — فى خاتمة المطاف — إن لم يتم تعقله (على حد تعبير كانت نفسه) بالنظر إلى « المصير الكلى (أو الغاية الشاملة) للإنسان » نفسه ؟!

بقيت كلمة أخيرة لا بد لنا من أن نقولها ، قبل أن نختم الحديث عن هذه « البنيوية الماركسية » التى شاءت أن تجر ماركس إلى مضمار الإبستمولوجيا المعاصرة باسم دعوى التأسيس النظرى (أو العلمى) للحركة المادية الجدلية . وربما كان من بعض مزايا هذا الاتجاه أنه يثبت لنا بكل وضوح أن مفهوم « البنية » مرتبط ارتباطا ضروريا بنظرية ما فى « المعرفة » . والواقع أنه إذا كانت البنيوية الفلسفية قد عملت على قطع

وشائج القربى بين « المعرفة » و « الوجود » ، فما ذلك إلا لأن نظرية المعرفة (عند ألتوسير) لم تعد مجرد قراءة ساذجة لتجلى « المعنى » l'èpiphanie du sens . ولما كانت « المعرفة » هى بمثابة « بنية » منتجة (بفتح الجيم) ، فإنها تمثل نسقا مغلقا له نظامه الخاص ، ونظرية تدين بصحتها ومعناها لكمون (أو محايثة) « العلية البنيوية » فيها . وقد سبق لنا أن رأينا كيف علق ألتوسير أهمية كبرى على هذه « العلية البنيوية » ، التى قال عنها إنها تمثل مسألة خطيرة سيكون لها شأن فى الدراسات الفلسفية خلال الفترة المقبلة من تاريخ الفكر المعاصر . وبعد أن كان الأقدمون يقولون : « فى البدء كانت الكلمة » (أو فى البدء كان « الفعل ») ، أصبح ألتوسير يقول : « فى البدء كانت البنية » ! أجل ! فإن كل شيء بالبنية وفى البنية ؛ وكأننا بإزاء « مقال » بلا «ذات » ، أو « كلام » لا شخصى ملتف تماما حول ذاته ، دون أن يكون فيه أدنى موضع للإنسان ، بما لديه من « حرية » أو « لوغوس » !!.

الفهـرس

البنية فى ميدان الانثروبولوجيا

البنيوية عند كلود ليفشتراوس « إبستمولوجيا » أو نظريات نقدية لكنها ليست « نظرية » . البنية ليست واقعا « تجريبيا » بل واقعا كليا يقبع وراء المعطيات المباشرة ، هنا يقترب شتراوس من أفلاطون و « كانت » .

البنية ذات طبيعة لا شعورية رمزية تمكن من رد الكثرة من المظاهر إلى « أنسقة » تكشف عن معنى أضفاه الإنسان عليها عبر حياته . ومقارنة هذه الأنسقة أو البنى الفوقية ستكشف عن نظام صارم يحكمها ، نظام بقى مجهولا لدينا حتى الآن .

استندت بنيوية شتراوس إلى تمييز بين المظهر والبنية أو بين الصورة والمضمون . وتكمن أصالة هذا التمييز فى الطريقة التى تصور بها العلاقة القائمة بين الصورة والمضمون ومن هنا تصير البنيوية نظرية فى المعرفة .

بهذا المنهج مضى شتراوس يحطم التقابلات المصطنعة بين السحر والعلم . فكل من هذين ليس سوى فعالية إنسانية تهدف إلى التصدى للعالم والعمل على تكوين بنيات . وبينما يستخدم التفكير السحرى « بواقى الأحداث » يصنع التفكير العلمى أحداثه الخاصة .

إن رفض شتراوس لأولوية التاريخ رفض لأن تكون الصدارة للبعد الزمانى على البعد المكانى . إن تصور الأحداث متعاقبة متطورة ، يوقع الفيلسوف فى خطأ تخيل « اتصال » مزعوم يسميه بالتقدم علما بأن هذا التتابع أو التقدم ناجم عن وصفه هو للأحداث وتفسيره لها . لا يرفض شتراوس فكرة التقدم ذاتها بقدر ما يرفض مفهوما معينا للتقدم الذى هو عنده طفرات منفصلة وتراكمات لضربات من الحظ السعيد فى عملية يناصيب الممكنات ، لكن التقدم لا يتضمن فى رأى شتراوس اتصالا فى مجرى الأحداث .

إن مفهوم الإنسان لا بد أن يموت فى عالم البنيوية . وكما بدأ العالم بدون إنسان فسوف ينتهى بدونه أيضا . لم تعمل « الإنسانية » إلا على بث الاضطراب فى النظام الأصلى . إن موت « الإنسانية » يحمل فى طياته إيمانا خفيا بإنسانية جديدة تقدم العالم على الحياة .

البنية فى ميدان « الإبستمولوجيا » وتاريخ الثقافة

انطلقت بنيوية فوكوه الثقافية من معادلة تقول إن البنية = اللاشعور = الرمز = النموذج = اللغة .

تبين دراسة تاريخ الجنون كيف اعتبرته الثقافة الأوروبية انحرافا فأقصت المريض من مجتمعها ورفضت بالتالى أن تتعرف على ذاتها فى تلك الصورة المرضية .

ليس الجنون — فى رأى فوكوه — كيانا مستقلا بل علاقة موجودة فى صميم الواقع الاجتماعى . وليس العقل والجنون واقعتين مستقلتين . بل هما منطقتان حددهما المجتمع نفسه . وبهذا فإن تسجيل تاريخ الجنون فى الثقافة الغربية يعنى وضع تاريخ بنيوى للأفكار والأنظمة والاجراءات القانونية والبوليسية والمفاهيم العلمية المتصلة بهذه الظاهرة .

يسعى فوكوه ، كما يفعل عالم الآثار إلى دراسة لغة وأرشيف كل عصر ليكشف عن بنيته الأبستمولوجية الكامنة وراء مفاهيمه ومعارفه . إن تطور الطب قد اقترن بتحول لغوى من « ماذا عندك » ؟ إلى « أين تشعر بالألم » ؟

ليست « العلوم الإنسانية » علوما ، بل ضربا من المعرفة تولد بفضل إنشاء الثقافة الأوروبية فى القرن التاسع عشر لموجود أطلقت عليه اسم « الإنسان » . إن الإنسان الذى توزعت معرفته علوم الأحياء والفيزياء وعلم النفس والاجتماع والانتولوجيا قد فقد هويته بحيث صار فى وسعنا اليوم أن نعلن موت « الإنسان » الذى هو تجريدات فى حقول من العلم والمعرفة ، أما « الإنسان العينى » فقد ولى إلى غير رجعة .

عاد فوكوه إلى دراسة مجال المعرفة كما يكشف عنه المقال أو الحديث وصولا إلى مجموعة القواعد أو البنية التى يخضع لها ، دون إضفاء أى ضرب من الاستمرارية عليه .

البنية فى ميدان التحليل النفسى

تحقق على يدى لاكان . التقاء المنهج البنيوى بمنهج التحليل النفسى ، وقد اتهم لاكان الفرويديين الجدد بأنهم غرباء على فرويد وطالب بالعودة من جديد إلى واضع التحليل النفسى . لا يهدف لاكان إلى تقديم تفسير جديد للتحليل النفسى بل إلى الكشف عن أهمية دراسة اللاشعور الفرويدى باعتباره « لغة » ذات « بنية » خاصة .

تكشف هذه المحاولة عما بين لغة اللاشعور والحلم من علاقات تكون بنيتها الخاصة .

اللاشعور « يتكلم » فى كل مكان : فى الأحلام وفى الأمراض النفسية حيث يمثل عرض المرض دالا لا مدلولا ، وفى الجنون أيضا الذى هو كلام لا ينجح صاحبه فى إيصاله بوضوح أنه قول لا تنطبق فيه الذات بقدر ما هو قول ينطق باسمها .

لا تصنع الذات نفسها لأنها نتاج النظام الرمزى أو اللغة . والوظيفة الرمزية هى العلة الكافية التى تحدد كل وجودنا ، فكأنما هى البنية القصوى التى تتحكم فى كل أنشطتنا .

وعليه فإن فهم هذه البنية هو المدخل الحقيقى إلى فهم الذات الإنسانية فى شعورها ولا شعورها . إن الإنسان يتكلم لأن الرمز قد خلق منه « إنسانا » فالنظام الرمزى ينشئ الذات لكى لا يلبث أن يقتادها إلى شباكه . إن سر قوة الرمز تكمن فى أن اللاشعور بنية تشبه بنية اللغة فبالكلام يصير اللاشعور شعورا ، و « يفهم » عبر عملية « حل الشفرة » الخاصة ببنيته . إن من أهم خصائص لغة اللاشعور : الاستعارة والكناية .

الاستعارة تحل لفظا محل آخر ، وتشير الكناية إلى جزء من الموضوع على أنه يمثل الكل . وتقابل الاستعارة الكبت ، وتقابل الكناية التحويل . والانطلاق من مثل هذا التحليل اللغوى هو وحده الذى يظهرنا على منطق اللاشعور .

لا تمثل الرمزية اللغوية للاشعور ظاهرة لغوية بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما هى ظاهرة عامة مشتركة بين العديد من الثقافات ، فعملية التحويل والتكثيف تعملان على مستوى الصورة الحسية لا مستوى النطق الصوتى أو التعبير الدلالى ورمزية اللاشعور ليست لغوية بل كلامية ، رمزية لا تعترف بمقولات التناقض والتعارض .

شك تلاميذ لاكان نفسه فى مدى إمكانية تطبيق النموذج اللغوى فى مضمار التحليل النفسى ، لأنه لا يؤدى إلا إلى بعض المظاهر السطحية للاشعور الفرويدى . إن بنيوية لاكان نزعة لا إنسانية تضحى بالذات لحساب البنية فتقضى على الإنسان ، الذى صار نتاج البنية اللاشعورى . إن هذه البنيوية فى أحسن الأحوال فرضية تساعد على الاستمرار فى البحث ، لكنها ليست عقيدة أو نظرية نهائية فى مجال التحليل النفسى للاشعور .

البنية فى ميدان الماركسية

وضع ألتوسير من خلال قراءة ماركس دعائم بنيوية ماركسية ذات طابع علمى لا إيديولوجى ، لقد منح ألتوسير الماركسية النظرية الأبستمولوجية التى كانت تفتقر إليها فى نظره .

الخطوة الأولى : تخليص الجدل الماركسى من براثن الجدل الهيجلى . والخطوة الثانية اكتشاف الدور الابستمولوجى الذى لعبته فكرة البنية فى تفكير ماركس العلمى خلال المرحلة الأخيرة فى تطوره العقلى . لم تزل الماركسية ناقصة حتى اليوم وينبغى أن يتجه جهد الماركسيين نحو إكمالها

لا نحو تفصيل واجترار ما أرسيت دعائمه منها . ينبغى أن يقرأ ماركس على نحو ما كان فرويد يقرأ الحقيقة وسط خليط أحلام مرضاه وأعراض جنونهم . إن هذه قراءة تحل الشفرة وتتجاوزها إلى مدلولها . إن ماركس لم يكون إشكاليته الخاصة إلا من خلال كشفه لألاعيب اللفظية التى انطوت عليها إشكاليات من أخذ عنهم واستشهد بهم دون أن يفطنوا هم أنفسهم إلى هذه الإشكاليات أو يكونوا على وعى بها . أهم ما فى الماركسية مقالها الإيديولوجى ومقالها العلمى . وتتركز قيمة الماركسية فيما يقول ألتوسير فى أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الإيديولوجى إلى الوضع العلمى عبر المادية الجدلية . إن الفكرة الرئيسية فى المادية الجدلية هى فكرة « المجالات » على كافة مستوياتها . إن لكل مستوى من الممارسة كما يرى ماركس بنية مستقلة نسبيا ، ويتحدد « الكل الاجتماعى » بالبنية المعقدة المكونة من الترابط المنتظم للمستويات البنيوية كلها وليست الممارسة الاقتصادية وحدها هى المحدد لهذا الكل .

تلعب البنية — فى الاقتصاد — الدور الرئيسى فى توزيع الأدوار على الأفراد ، وليس المهم فى الاقتصاد الأفراد أو الموضوعات الحقيقية بل المواقع « الأماكن » القائمة فى مجال طوبولوجى بنائى يتم تحديده من جانب العلاقات الانتاجية وهى علاقات لبنية معينة .

يتحدد النظام الاجتماعى عند ماركس من خلال عناصر وعلاقات اقتصادية لا تظهر على نحو ما يقضى به الديالكتيك الهيجلى الزائف .

لقد جعل ألتوسير الواقع فى نظر الماركسية بنيويا وليس ديالكتيكيا .

مفهوم « الواحدية » ليس المفهوم الأيديولوجى الغريب عن الماركسية كما يرى ألتوسير ، بل مفهوم « الإنسانية » غريب عنها أيضا فالمفهوم الأخير يشير إلى موجودات دون أن يضع بين أيدينا ماهية تلك الموجودات .

إن مفهوم « الإنسانية » القائم على وجود « طبيعة بشرية » عامة مفهوم مثالى بورجوازى صفى ماركس حسابه معه ، فى مرحلة متقدمة من تطوره العقلى .

« اللاإنسانية » هى شرط الإمكانية المطلقة للمعرفة الإيجابية للعالم البشرى نفسه . إن « الإنسانية » إيديولوجيا فلسفة لا ماركسية والإيديولوجيا جزء لا يتجزأ من صميم كل كيان اجتماعى : قد تتغير الأشكال الإيديولوجية فى مجتمع ما أو يختفى بعضها ، أو تتحول الوظيفة التى تقوم بها بعض هذه الأشكال ، لكن الإيديولوجيا لا تختفى من المجتمع . للإيديولوجية بنية تحكم حتى الذين يخترعونها لمصالح طبقتهم فهى ليست شكلا من أشكال وعى البشر الذين يعيشونها ، بل هى موضوع من موضوعات عالمهم .

الإيديولوجيا ظاهرة لا تكون شعورية إلا على شرط أن تكون لا شعورية .

الإيديولوجيا قبل الماركسية تمثل زائف للواقع الاجتماعى يرمى إلى ايهام المستغلين بأنهم أحرار لاستبقائهم فى بنياتهم وأوضاعهم الحالية داخل النظام الطبقى .

إن التفرقة بين العلم والإيديولوجيا تعسفية ليس لها ما يبررها فى صميم التطور الفكرى لماركس نفسه ، ذلك أن معرفة الواقع الاجتماعى والعمل على تغييره يمثلان وحدة لا انفصام لها عند الماركسيين .